

التراث العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

التراث العربي

جنة

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق
العدد الثاني - السنة الأولى - أيلول / سبتمبر ١٩٨٠

المدير المسؤول:

علي عقله عرسان

هيئة التحرير:

- د. عبد الكرييم اليافي
- د. عدنان درويش
- د. نatas أحمرناة
- د. عبدالهادي هاشم

أمين التحرير:

محمد الصغيري



ترسل المواد والرسائل إلى العنوان التالي:

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٢٤٠ - هاتف : ٦٦٧٢٩٩ - ٦٦٧٣٩٩



مسائل تراثية

الدكتور حسام الخطيب

لا يجوز ان تبقى مسألة التراث نهباً موزعاً بين وجهتي نظر تبسيطتين ومفرطتين في الحماسة ،

تفيد الاولى بان كل ما قاله الاصدمن او كتبوه او تخيلوه او فعلوه هو (تراث) مقيس لا يائمه الباطل من خلف او من بين بدين ، وتفيد الثانية بان ما فات مات وان (مخلفات) الماضي لاتصلح للحاضر وان لكل زمن قوائمه وافكاره وانواقه وطرز حياته ، وان الارتباط بال曩ي افتئات على الحاضر وعرقلة لبناء المستقبل ، وهي وجة نظر في برؤية دائماً وغير محسنة امام الشبهات والمارب الهجينة والأغراض الخفية .

إن قضية التراث أنسنة تعقيداً واكثر تداخلاً من ان يحلها موقف حاد متعمض .. ثم ان المسائل التي تتفرع عنها كلurette على الناس وكارتة على القضية نفسها التي من اجل سواد عينها يتخذ الموقف الحاد .

وفيما يتعلق بقضية التراث نفسها يمكن القول إن وجود التراث او عدمه من حيث المبدأ ليس مسألة ارادية او رغبية وإن كان مدى هذا الوجود واهميته ووظيفته خاصماً لاعتبارات ارادية او تخطيطية . تلك ان التراث هو امتداد الماضي في تقوينا وعقولنا وعاداتنا ، والحياة دوام لا يقبل الانقطاع ولا البتر ، والترااث موجود دائماً بشكل او باخر ، وایة عملية لاحياء التراث ليست في الحقيقة (احياء لما هو (ميت) ، ولكنها تصحيح طبيعة الارتباط وتقارب من التراث بشكله الصحيح وبنابعه الصافية ، وتقديم لمعناه ومفهوماته وإنعاش لذوقه واستيعابه وهي وبالتالي وسيلة تحويل عناصر التراث من زمن الى زمن ، بحيث تتفاعل مع الحاضر لتسهم معه في صنع المستقبل وفقاً لما تحمله من طاقة وحيوية وجذوى .

ومن هنا كان غير وارد وغير حقيقي وغير قابل للتطبيق حلم بوليوس قيصر الذي اسند اليه جورج برنارشتو (جريمة) (حرائق مكتبة الاسكندرية العظيمة) (دافعاً بذلك عن العرب هذه التهمة التي تحتفهم بهم افتراء وظلاماً) . ويصف لنا برنارشتو في احد مشاهد مسرحية (انطونيو وکليوباترا) بوليوس قيصر وهو يتلذذ بالتفريح على السنة النار المندلعة من حطم المكتبة وقد ابرى له المؤرخ هيرودوت يعتبه . يقول المؤرخ :

- ذلك الذي يحترق هو ذاكرة الإنسانية .
- ويحبب القائد المنظرس :
- ذاكرة محطة . فلتتحرق .
- ويقول المؤرخ مستنكراً :
- او ت يريد ان تدرك الماضي ؟ !
- ويحبب القائد متأكداً :
- نعم ! لأبني الحاضر على انقاضه .

وكذلك ليس حقيقياً ولا قابلاً للتطبيق ولا منطقياً الكلام على التراث بصيغة التقىيس المطلق التي تصل الى درجة عبادة الماضي واعتباره غير قابل للنقاش ، ولا سيما حين نتذكر ان كثيراً مما تقع عليه ايديتنا من التراث كان عرضة للنقاش في عصره وكان موضع نظر واختلفت

فيه مذاهب القول . وإذا كان قيس (برنارديش) يمثل أقصى حالات التطرف المضادة للتراث فأن ريديارد كيلبلغ — وهو انكلزي آخر معاصر لشو — يمثل أقصى حالات التمثيل للتراث فاللاتيكي عظيم ومسلم به عنده ، ولكنه يريد للأجيال أن تضيف إلى التراث (ماضيها) الخاص الذي يحمل براعته وقسيمه من عصر إلى عصر حتى قبل أن يصبح تراثاً :

يارب السموات الذي يحبنا جميعاً
استجب لدعاء ابنائك إذ يدعون
ان توفرهم لبناء تراث يمضي غير مدنوس
من عصر الى عصر .

وليس هذا التناقض الحاد في موقفين من التراث حكراً على الانكليز أو غيرهم من الأمم . فالتناقضات التراثية ساخرة جداً وذات متعددة ، وتكتسب في البلاد العربية بالذات حدة مرهفة ونكة خاصة بسبب ارتباطها بعوامل كثيرة مذهبية وقومية وتاريخية .

* * *

وعوداً على بدء ، لنقل إن الموقف الحادة من التراث سلباً أو إيجاباً لا تنسد قوماً ولا فرداً ولا قضية ، وإن حل مسألة الخلاف حول التراث قد يكون في المباشرة بمناقشة المسائل التراثية النوعية المختلفة من شأنها أن تزيد صورة التراث وضوها وملموسية وبالتالي تساعد على تحديد طبيعة الموقف المتشدد منه وتحديد منهج إحياته وسلم أولوياته .

ومن المسائل الأولى التي لا بد من التصدي لها مسألة البعد الزمني للتراث : متى يبدأ التراث ومتى ينتهي لدى كل جيل ولدى كل آلة في مرحلة معينة من مرحلة عمرها . وحتى إذا تم الاتفاق على ذلك ينبغي أن يتبعه نوع من التحديد لما يمكن أن يعتبر تراثاً ولما لا يمكن . وليس من الحكمة اعتبار الدعوة إلى هذا التحديد هرطقة أو إفلاوها بحرة قلم . ذلك أن الغموض في هذا الفهوم هو الذي يجرّ أناساً كثيّرّين لاتخاذ مواقف مضادة غير متبرّجة من التراث نتيجة لتدخّل عناصر المفهوم .

ومن المسائل الشائكة في قضية التراث مسألة تحديد مكانته في الحاضر . وقد ثارت في حياة الأمم المعاصرة مناقشات كثيرة حول هذه النقطة ، وكانت أقوى الحجج التي قدمت لصالح إحلال التراث مكان الصدارة من التنشئة الفكرية والفنية للامة هي حجة الحفاظ على الوروية في عالم تختلط فيه الثقافات والازياح وطرز العيش والافتخار . وكانت أقوى الحجج التي قدمت بمقابلها هي حجة الاهتمام بالحاضر حتى تستطيع الامة أن تصمد لنيارات المفاسدة الحياتية من اقتصادية وسياسيّة وعسكرية وان تحصل العصر بمنطق المصير . وتتبع ذلك بالطبع مسألة الهرفيّة ، أي تحديد الهدف الذي من أجله يتم إحياء التراث : هل هو الهدف القومي التبليء ؟ أم هو الهدف المذهبي العربي ؟ أم هو الهدف النفسي العملي أم غير ذلك .

ويقود ذلك بالطبع إلى قضية الانتقاء ومعانٍه ، وسواء كان المرء مع الانتقاء نظرياً أو لم يكن — وأغلب الناس ليسوا معه — فإنه لا بد لدى تناول التراث من الاستثناء أو التقىد بسلم من الأولويات من شأنه أن يجعل عملية الاحياء ممكناً أولاً وقادرة ثانية على أن تنتقل من عملية (إحياء) إلى عملية (استعياب) . ذلك أنه لن يكون من باس (إحياء) التراث في شيء إن يتغير شكل كتبه مثلاً من مخطوط إلى مطبوع ، أو أن يتخذ زينة المجالس والقصور ، وإنما يكون (الإحياء) الحقيقي للتراث في إقبال الناس على الاتصال به حتى يصبح جزءاً فاعلاً من وجوداتهم وتركيمهم العقلي .

* * *

وبعد ، فما أكثر المسائل التي تثير من قضية التراث والتي تحتاج إلى مناخ من المناقشة الحررة المتبرّجة . ونحن العرب ليس لدينا ما نخشى في هذا الصدد ، ويسبّب مميزات كثيرة اهتمام اتصال حاضرنا بحاضرنا وتاليف طبيعة تراثنا وانسجامه الداخلي ، وعظامه ماضينا وطالعه الإنساني ومكانته العالمية الكبرى في تاريخ الحضارات ، وإجماعنا على أن تكون (أنفسنا) وأناء تراثنا . . . بسبب هذه العوامل أخرى كثيرة من جنسها ، يمكن أن تكون مرشحين لأن نحمل من تحريرتنا في التقرب من التراث نموذجاً يحتذى بين شعوب العالم المعاصرة التي تتزاوجها عوامل (التقليد) و (المعاصرة) و (الوروية) و (الانتقاء الإنساني) . . . وإن في تراثنا ذانه من المقومات ما يمكن أن يسمى في إيقاد الإنسانية من هذه البلبة .

حرية الفكر في أحضارة العرب الإسلامية

مافتريالي

ذلك ، كم نحن قريبون من منابع حضارتنا ،
أو كم نحن بعيدون عنها .

الا أن الحضارة ليست « مطلقاً » يعيش
خارج الزمان والمكان والجماعات التي تعيش
فيها . و بتغيير آخر ليست الحضارة فيما
مستقرة ، ثابتة ، لا تحول ولا تبدل مع الأيام
بل أنها كل شيء آخر ، تخضع لعامل التبدل
والتطور . ولابد هنا من الاشارة إلى أن
التبدل ، غير التطور . فهذا الاخير تكامل ،
وتقدم الى الامام ، وبنية أدنى تحول الى بنية
أعلى منها . أما التبدل ، فانه عشوائي يتطلب
البني ، أو يمسكها ، أو يجعل عاليها ساقها ،
أو المكس . ولهذا فإنه لامجال لغض النظر

موضوع حرية الفكر ، بما تشمل عليه
هذه الحرية من حرية التعبير ، وحرية النقد ،
وحرية الجهر بالرأي ، يدخل في هذه الأيام في
اطار المواضيع الأساسية المطروحة على المسر
الذى نعيش فيه . ومن الواضح أن حرية الفكر
هي العنصر الاصغر والأكبر ، مما يطلق عليه
اسم الديمقراطي . وعندما نلاحظ أن الجدل
كبير حول الديمقراطية ، والدكتatorية ، وصلاح
احدهما دون الأخرى لقيادة الحكم في البلاد
المختلفة ، المتقدمة أو المتخلفة ، فإن من المشروع
أن ننظر الى حرية الفكر في الحضارة العربية .
الإسلامية من حيث هي مبدأ مقرر في أساس هذه
الحضارة ، أو مستبعد عنها . لنعرف ، على ضوء

عن رسم صورتي التبدل والتطور ، اللتين مرت بهما قيم الحضارة العربية الإسلامية جملة ، ولو أننا هنا لا نعنى إلا بجانب واحد ، هو حرية الفكر ، وحدها .

وهكذا يقسم موضوعنا إلى ثلاثة أقسام طبيعية :

١ - أولها يتناول حرية الفكر كقيمة ، والنصوص القرآنية أو النبوية التي تؤكد عليها ، وتقررها ، وتبنيها ، والحدود التي ترسمها لها . ونحن نقول هذا ، دون آراء مسبقة ، لأننا لا نقرر سلفاً أن حرية الفكر قيمة قررها الدين الإسلامي أو ثقافتها ، وأكدها أو جرحتها ، وأباحها إباحة ، أو حرمتها . وكل ما علينا هو أن نضع النصوص التي بين أيدينا موضع البحث ، ونستقرئها جملة ، ونخلص منها إلى مالا بد أن تقرره ، أو إلى مالا بد أن يرى العقل أنها تقرره .

٢ - والقسم الثاني هو استعراض ممارسة هذه القيمة في السنوات الذهنية الأولى ، لحياة الدين الإسلامي ، أي في عهد الخلفاء الراشدين ، ومن بعدهم من جرى على سنتهم ، سواء أكانوا قدماً جداً ، أو متازعين أو بين أولئك وهؤلاء . ونعتبر ، بالضرورة ، أن هذه الممارسة ، القرية من الأصول ، شاهد أول وأساسي فيما يتعلق بثبات هذه القيمة أو تقييماً أو التضيق عليها ، بعض الحدود .

٣ - والقسم الثالث ، يتناول تطور هذه القيمة أو تبدلها ، والعوامل التي ساعدت على ذلك ، ودرجة صلة هذا التطور أو التبدل

بالأصل الذي انحدر منه ، أو تسلسل تبعاه . وفي رأينا - ما دامت دراستنا هذه - كتبت بعد أن هيئت - أن حرية الفكر قيمة مثالية ، أكبرها الدين الإسلامي^(١) ، واحتضنتها التقاليد الديمقراطية العربية ، في المجتمعات القبلية التي كان العرب يعيشون في إطارها ، ولبثت في القوم قائمة ، بمقدار ما كانت الحياة القبلية هي الأصل والأساس في المجتمع العربي ، وأنها انهارت شيئاً فشيئاً ، بحكم اختلاط المجتمع العربي بالمجتمعات الغربية ، ولا سيما المجتمعات الفارسية بالدرجة الأولى ، والرومية بدرجة أقل ، ثم غير هاتين من المجتمعات بدرجة أدنى بكثير ولاشك ، ولكن دوماً باتجاه الإنحطاط والانهيار .

ومع ذلك فإنه يمكن التساؤل هل كانت حرية الفكر ، من حيث هي قيمة ، مقررة في الدين أو غير مقررة ، ومؤكدة بالتقاليد القبلية أم غير مؤكدة ، ستبع في تبدلها ، أو تطورها مساراً آخر غير الذي جرت فيه ، لو أن التأثر بين المجتمعات العربية وغير العربية لم يتم ، أو لو أن التطور لم يتناول من الحياة العربية إلا ظهر الاتصال من حياة البداوة إلى الحياة الحضرية ، دون تأثر آخر بالمجتمعات الأخرى ؟ إن هذا التساؤل مجاني ولا زيف . ولكنه هام مع ذلك . إذ إن المجتمعات الشرقية الغربية مما ، في تلك الأيام ، كان الكثير منها قد انتقل إلى الحياة الحضرية ، لاسيما في الهند أو في الصين . الا أن دكتاتورية الحكم ، وقمع حرية الفكر ، الذي كان سهلاً يومئذ لعدم وجود وسائل الاتصال الحديثة ، كالاذاعة والتلفزيون كانوا

ديكتاتورية . هذه منذ وجدت ، وتلك منذ نشأت كدولة مستقلة ، على الرغم من أن أدوات الاتاج ، ومستوى التطور العام ، في الحالين أشياء غير مختلفة ، مما يشير إلى أن هناك « اختياراً » مطاح للإنسان ، أو هامشاً من حرية الاختيار ، مردعاً أولاً وأخيراً إلى الشعور الجماعي ، أو إلى من يمثل هذا الشعور الجماعي في بعض اللحظات التاريخية الحاسمة . وليس لهذه الملاحظات كلها من قيمة أخرى غير إيضاح هذه الصور العشوائية من التطور التاريخي للمجتمعات السياسية ، التي لا تصلب كلها في قالب واحد ، ولا ينظمنها قانون واحد . وعلى ذلك فان في وسمنا لا تستغرب أن يكون التطور الاجتماعي قدقطع مراحل كثيرة لدينا منذ عهد العباسين حتى الآن ، واختلف النسيج الشعبي ، وارتقي المستوى الثقافي العام درجات كبيرة ، ومع ذلك فان صورة النظام السياسي بصورة عامة ظلت واحدة ، كما لو كنا لا نزال في عهد أبي جعفر المنصور ، أو تحت وصاية المالك ، على الرغم من اختلاف المؤسسات ودساتير الحكم ، ونظام العمل . وأبرز مافي هذه الوحدة في الحكم ، أن الفرد والحكم ظلانقطبين متعارضين في الأغلب والأكثر ، وأن نواظم الالقاء بينهما تظل شكلية ، صورية ، وأن الحكم يتفرد بالغلوة والقهر ، بغض النظر عن كل النواظم الشكلية أو الظاهرية .

١ - حرية الفكر كقيمة قرائية

عندما نعيد قراءة القرآن الكريم ، ومن عادة المسلم لا ينقطع عن ذلك ، حتى ولو اكتفى

دواً ماثلين السياسية العامة، على الرغم من ضعف التأثيرين المجتمعات المختلفة بمذاك . واني لأعبر عن رأي شخصي بحث، عندما أقول : إنه على فرض أن حرية الفكر كانت مقررة كبداً ، في الدين ، فلا ريب أنها ستطور باتجاه التدهور والانحطاط ، سواء أتأثر المجتمع العربي بغیره ، أم لم يتأثر ، جرياً على سنة التطور السياسي العام في حياة كل المجتمعات . ولكن قلنا إن الحياة الاقتصادية انتقلت من حياة الصيد ، إلى الرعي ، إلى الزراعة ، فالصناعة الصغرى ، فالكبرى ، أو من البعدية إلى الاقطاع فالبورجوازية ، فالاشتراكية ، وكان هذا الانتقال طبيعياً وضرورياً ، فإنه يجب القول ، بحكم هذا المنطق نفسه ، إن الحياة السياسية تنتقل هي الأخرى أيضاً ، من الديمقراطية البدائية ، ديمقراطية القبيلة ، إلى الاستبداد المقابل للقطاع (سواء وكانت هذه الدكتاتورية مركزية يقوم بأمرها شخص واحد ، أم مفترة ، يقسم بأمرها أماء أو حكام مقاطعات كثيرون) ، ثم إلى الديمقراطية البورجوازية المقابلة لمهد الصناعة الصغرى ، ثم إلى دكتاتورية البروليتاريا المقابلة للعمود الأولى للاشتراكية ، كمدمرة للديمقراطية الشعبية الشاملة ، أو كنقيض لديمقراطية الأقلية في المهد البورجوازي . وأغلبظن أن القيم ، كل القيم ، مهما يكن مصدرها ، ومن الأرض جاءت أم من النساء ، تعيش حياة المجتمع وتتطور بتطوره . ولكن كل شيء يتم كما لو أن التقابل بين القيم وصور الحياة الاقتصادية ، ليس توافزاً ، ولا تعادلاً ، ولا يمضي بالسرعة نفسها على كل الخطوط . فالهند مثلاً ديمقراطية ، والباكستان

هذا الإيمان ، ثم وراءه واجبات تتصل بصلاح أمر الناس في الحياة العامة ، وانتظامها بنواظم واضحة . الا أن المطلق الأول في الدين هو الاعتراف بوحدانية الله . وطبعي بعد ذلك أن تُولَّت تعاليم الدين كلها « وحدة عضوية » متماسكة ، يكتمل بها الإيمان . فإذا قلنا إن جوهر الدين هو عدم الشرك ، قلنا كذلك أن جملة الواجبات المتصلة بهذا الجوهر ، هي « الدين » بكل .

ولندع الواجبات الدينية والدينوية التي يمكن أن ينفرها الله لن يشاء ، ولنقف على الإيمان بوحدة الخالق ، ولتساءل ، هل يمكن أن يوجد أي مطلق آخر أكبر من هذا المطلق الأول في الدين ؟ ان احصاء سريرا للآيات الواردة حوال الائم المقترف بالشرك تزيد على المئة بالتأكيد . وما من شيء آخر خص في القرآن بمثل هذا العدد من الآيات ، مما يشير الى أن الله يعتبر الإيمان بوحدانيته شرطاً أول للدخول في ملوكته . فبماذا فرض الله هذا الإيمان على الناس ، أبالاكراء القسري ، وهو أقدر من يستطيع ذلك ، أم بالرضا والقبول الطوعي ؟

لاريب أن الإنسان يذكر هنا الآية القائلة : « لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (٢٥٧ - ٢) ، وأية « لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً » (١٣ - ٣٣) ، وأية « وهدئناه النجدين » (٩٠ - ١٠) ويستخلص منها أن الله ، خالق الإنسان ، والذي لم يخلقه إلا لعبادته ، لم يشأ أن يكرهه أي إكراه على الإيمان . والحقيقة أنه لامعنى للأكراء مطلقاً ،

بالاستماع إلى الإذاعات الرسمية ، فإنه ، متى كان في ذهنه موضوع ما ، يقف مضطراً عند بعض الآيات ذات الدلالة فيما يتصل بموضوعه . وهكذا فقد وجدتني أتساءل عن قيمة الدين نفسه ، لا بالنسبة للإنسان المعاصر - الذي لا يزال ديني التزوع إلى حد كبير ، أو قل أن هناك قطاعات شعبية كبيرة في كل مكان ، لا يزال الدين أمراً أساسياً جداً بالنسبة إليها - ولكن بالنسبة للله نفسه الذي يفرض الدين على عباده .

وهنا أجده الآية تقول : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون (٥١ - ٥٦) . ومعنى ذلك عندي أن الله لم يخلق مخلوقاته كلها إلا لتعبده ، أي لتومن بالدين الذي يوحى به إلى رسليه ، كما لو أن فعل الخلق نفسه لم يكن ليوجدو لا حرص الخالق على أن يعبده . وعندما تذكر الآية القائلة : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويفتر ما دون ذلك لن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد افترى إثماً عظيماً » (٤٧ - ٤) أو الآية الأخرى القائلة : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويفتر ما دون ذلك لن يشاء ، ومن يشرك بالله فقد ضلل ضلالاً بعيداً » (٤ - ١١٦) ، فاتنافهم من ذلك ، بقدر ما تسع عقولنا للفهم أن جوهر العبادة ، هو الاعتقاد بوحدانية الله ، وأن الأشراك هو الذنب الوحيد الذي لا يمكن أن يغفر ، أو أكبر ذنب يمكن أن يقترفه الإنسان .

ولا شك أن وراء الإيمان بوحدانية الخالق واجبات دينية أخرى ، تنشأ منه ، وتصدر عنه ، كالصلة والصوم والحج ، كمعايير خارجية عن

إذ ينعدم عندهم معنى الشواب والعقاب ، كما تنعدم القدرة على تمييز مستوى العقول ، ومدى قدرتها على التمييز بين الحق والباطل . ولئن كان الله لا يكره الناس على ما يجب أن يؤمنوا به ، وهو أحب الأشياء إليه ، فكيف يصح أن يطلب من بعض الناس إكراه الآخرين على مالا يحبون ؟

وهكذا نجد ، على مستوى آخر ، أن حرية الفكر موضوع آيات ، كبيرة أخرى ، قد لا تكون إلا صراحة أكبر في التعبير عن مبدأ مقرر ، هو عدم الإكراه في أي شيء . وبالتالي لامجال لأن تستنتج أن الله يأبى على نفسه أن يلزم الناس بما لا يحبون ، ثم هو في الوقت نفسه يرضى لبعض الناس ، مالا يرضاه لنفسه . كأنه يجوز لهؤلاء إكراه بعضهم البعض الآخر . أما الله نفسه فإنه يحرّم عليه ذلك . إن المفارقة هنا واضحة جداً، لامجال لقبولها . ومع ذلك فإن القرآن يلح الحاجاً شديداً على فكرة الشورى ، التي لا معنى لها من دون حرية الفكر . ولنذكر على سبيل المثال ، الآية القائلة : « فيما رحمة من الله لنت لهم ، ولو كنت فظاً غليظ القلب لانقضوا من حولك فأعف عنهم ، واستقر لهم ، وشاورهم في الأمر » (٣ - ١٥٩) . والآية :

« وما أöttتكم من شيء فمتع الحياة الدنيا ، وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا ، وعلى ربهم يتوكلون ، والذين يجتبون كبائر الاثم والفواحش ، وإذا مغضبوهم ينفرون ، والذين استجابوا لربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأمرهم شوري بينهم ، وما رزقناهم ينفقون » (٤٢ و ٣٨ و ٣٩) .

وهكذا نجد أن العلاقة وثيقة بين رفض الازام وضرورة الشورى . إذ متى امتنع الازام ، كان لابد من الشورى . ونلاحظ أن الازام مكرر مستهجن في نص القرآن نفسه : « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جمِعاً ، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ؟ » (١٠ - ٩٩) ولكن الإكراه مرفوض جملة وتفصيلاً ، بدليل الآية القائلة : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إِنَّ أَرْدَنَ تَحْصَنَا ، لَتَبْقَوْنَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَمَنْ يَكْرَهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » (٢٤ - ٣٣) ، والآية القائلة : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ يَحْلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْثُوا النِّسَاءَ كُرْهًا ، وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذَهَّبُوا بِعْضُ مَا آتَيْتُهُنَّ ، إِلَّا أَنْ يَأْتُنَّ بِفَاحِشَةٍ » (٤ - ١٨) . فإذا كان الإكراه مرفوضاً حتى في أعظم الأشياء عند الله ، فكيف لا يكون كذلك فيما هو أدنى . وعندئذ لا مقابل لرفض الإكراه ، إلا الشورى التي لا يرى القرآن أن تكون معنى متضمناً في مبدأ أكبر ، بل يصرح بها ، ويصر عليها ، ويوجّها . وكذلك لامعنى للشورى إلا في حرية الرأي .

وكثيرة هي الآيات التي ترد بصيغة الاخبار العادي ، لكنها لا تعني مجرد الاخبار ، بل تعني الازام المنوي . فإذا قال القرآن : إِن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فهذا يعني أنه يجب أن تنهى عنهما ، لأن من صلى لا ينتمي ، حكماً ، عن المنكر . وعندما يقول : وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا - والذين يجتبون كبير الائم والفواحش - والذين أقاموا الصلاة - والذين



أن يختلف القائمون بأمرها ائتلافاً عميقاً ، وأن تكون الشورى قاعدة لسلوكهم ، إذ لمجال لنجادها أن اختلف هؤلاء حول السلوك الذي يجب اتباعه من أجل نشرها . وهكذا نجد الرسول ينذر الناس إلى اعتراف أبي سفيان في طريقه إلى مكة ، ومعه أموال وتجارة . فخف بعضهم ، ونقل آخرون ، ولم يؤخذ المتشابلين . وعندما علم أن قريشاً خفت لتجدة أبي سفيان بعد كبير ، استشار من معه ، أيجب أن يتم الصدام ، أم لا يجب ، وحرص على استشارة الأنصار لأن العدد فيهم . فأجابه سعد بن معاذ : والله لكأنك تريدنا يا رسول الله ، قال : أجل .

قال سعد : قد آمنا بك ، وصدقناك ، وشهدنا أن ماجئت به هو الحق . فامض يارسول الله لما أردت ، فتحن معك ، وذلك في كلام طويل اجتزأنا منه مانع بحاجة إليه . ولانس هنا كلام العباب بن المنذر في اختيار النبي للمكان الذي يريد فيه لقاء العدو ، على أول ماء من بدر . إذ نصح للنبي أن ينهض بالناس ليحل في أول ماء من القوم ، وبيني حوضاً يملئه ماء ، ويقاتل القوم ، فيشرب هو وأصحابه ولا يشرب أعداؤه . وكذلك استمع النبي (ص) لسعد عندما رأى أن يبني له عريشاً ، ولأصحابه الآخرين في قبول فدية الأسرى .

ولقد يطول بنا الحديث لو رحنا نحدد الموقف الصعب التي كان النبي (ص) لا يقطع فيها بأمر إلا بعد أن يستشير أصحابه ، بل أنه وهو النبي المرسل كان يخضع لرأي الأكثريه ، حتى عندما يكون رأيه على عكسها ، على نحو

أمرهم شوري بينهم ، فهذا يعني أن نعم الآخرة لن تكون إلا لهؤلاء : وهؤلاء وحدهم . وعلى هؤلاء ، لا أن يعتبوا كبير الاسم والفواحش ، ولا أن يقيموا الصلاة فحسب ، بل عليهم كذلك أن يكون أمرهم شوري بينهم . وإذا ذكرنا الآية التي يرد فيها القول : وشاورهم في الأمر ، تبين لنا أن الشورى ليست أمراً مستحبـاً ، بل هي أمر صريح كالامر بالصلاـة ، وباحتـاب الآثـام الكـبـيرـة ، لأن الآية تعطـف كل هذه الجـمـلـ بـعـضـها على بعض ، ولا يـمـرـ لـجـعـلـ الوـاحـدةـ مـنـهاـ أـهـمـ مـنـ الآخـرىـ .

٢ - كيف مورست هذه القيمة في العهد النبوي للإسلام

وعلى ذلك فإن قناعتي الأساسية هي أن الاكراه مرفوض والشورى بين المؤمنين أساسية، وأصل في الدين . ولا مجال للأخذ برأي آخر . وكيف يمكن أن يؤبى الاكراه في الدين ، ويقبل في الدنيا ؟

ولكن لننظر هل كانت هذه القيمة « أمراً ظررياً » يقرره الدين بصورة شكليـة ، ولكنه يتسامـحـ بـهـ فيـ الحـيـاةـ العـلـمـيـةـ ، ويتـجاـوزـهـ فيـ المـنـاسـبـةـ بـعـدـ المـنـاسـبـةـ ، عـلـىـ يـدـ الرـجـالـ الـأـوـأـلـ الـذـيـنـ آـمـنـواـ بـالـإـسـلـامـ ، وـأـخـلـصـواـ فـيـ إـيمـانـهـمـ كـلـ الـاخـلـاصـ ؟

أما أنه ليس من المعقول أن تنزل على النبي آية تقول : وشاورهم في الأمر ، وأن يستبد النبي (ص) برأيه في الأمور العامة ، فذلك ما هو واضح جداً . بل أن من طبيعة آية دعوة جديدة ،



عن الموضوع ، والبت فيه بشورة بين الناس .
ولاشك أن أوضح برهان على العمل برأي الناس ، هو ما لجأ اليه عمر ، عندما اختلف الأمر حول توزيع أراضي السواد (العراق المفتوحة) وانقسم الصحابة قسمين ، أحدهما يرى رأي عمر في حبسها على المقاتلة والتغفات العامة ، وقسم آخر يرى إقسامها تبعاً لحكم الإسلام في الغائم في ذلك الحين عمد عمر إلى تعيين لجنة تحكيم لتبث في الأمر ، فبنت فيه على نحو ما رأى عمر الذي لم يلبيت أن رأى في نصوص القرآن ما يدعم رأيه . وكان واضحاً أن مقتضيات المصلحة العامة هي التي جعلت الخليفة ينحاز إلى وقف خراج الأرض المفتوحة على حاجات المسلمين العامة .

وربما وجدنا في تفاصيل الأحداث ما يعيننا على ملاحظة المستوى العالي لجرحية الرأي أيام عمر . فهو لا يرى أنه لآخر في أمر من غير شوري ، فحسب ، بل لعله لا يرى بأساس في أن يعود إلى الحق فيلوجه إذا ماثبته عليه . ذلك أنه لاحظ غلاء المهرور على سبيل المثال ، وحث على الاقتصاد فيها ، وابتعد امرأة من أقصى المسجد تذكره بقول الله تعالى (وَآتَيْتَ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) فقال : أصابت امرأة ، وأخطأ عمر .

وقل مثل ذلك في عثمان الذي تلقى وفود الامصار التي جاءت للتحقيق معه في أمور انكرت عليه ، فلم يكن منه إلا أن خصم للتحقيق ودافع عن نفسه والتي هي أحسن ، ورفض استخدام القوة لدفع المحتجين عليه .
وما سلوك علي رضي الله عنه في المساج

ما حدث في غرفة أحد ، حيث نصح عبد الله بن أبي بن سلوان لا يخرج الناس ، خارج المدينة لقتال قريش ، وكان النبي على هذا الرأي ، لكن الأغلبية كانت مع الرأي الآخر ، فاققاد لها .
ذلك هو شأن النبي (ص) فماذا عساه أن يكون ما فعله الخلفاء من بعده ، ولا سيما الراشدين منهم .

أما أبو بكر (ض) فنحن نعرف خطبته التي تلت ولاته ، والتي قال فيها : « قد وليت عليكم ، ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعيبوني ، وإن أخطأت فقوموني . وأما عمر فانا نعرف سلوكه من خلال خطبته في الناس قبيل وقعة القادسية ، إذ جاء فيها قوله : إن الله قد جمع على الإسلام أهله ، فألف بين القلوب وجعلهم فيه أخواناً ، والملعون فيما بينهم كالجسد لا يخلو منه شيء من شيء أصاب غيره . وكذلك يتحقق على المسلمين أن يكون أمرهم شوري بينهم ، بين ذوي الرأي منهم » . وكان عمر إذا نزل به أمر لم يبرمه قبل أن يجمع المسلمين ويستشيرهم فيه ، ويقول لآخر في أمر أبرم من غير شوري .
وكان لشوراه درجات ، فيستشير العامة أول مرة ، ثم يجمع المشيخة من الصحابة من قريش وغيرهم ، فما استقر عليه رأيهم أخذ به (٢) .
ومن المعروف أنه كان كلما حز به أمر نادى مناديه ، الصلاة جامعة ، ليستشير الناس بالأمر ، حتى ولو تعلق الأمر بشوب قسم له ، وكان أطول مما قسم للناس ، أو بهدية تلقتها زوجه أم كلثوم من ملكة الروم ، رداً على هدية تلقتها منها ، وفي كل هذه الأمور كانت الصلاة الجامعة ، والحديث

من كان يشایع معاویة في رأيه ، بالاتضام اليه ،
الا صورة أخرى مفرطة المثالية لحرية التعبير ، كما
فهم الخلفاء وصحابة رسول الله الأولون ، غير
أن حرية التعبير هنا مضافة الى حرية التصرف ،
أي أن الرجل ، من أصحاب علي ، لا يقول كلمة
هي : «أن معاویة على حق ». بل يباح له أن يلعن
به . ولا نعرف في العالم كله دولة ، قديمة أو
حديثة ، استطاعت أن تصل بحرية الفرد الى مثل
هذه الحدود .

٣ - تطور حرية الفكر بعد عهد الراشدين

ونعرف من التاريخ أن قمع حرية الفكر
والحرية جملة ، بدأ مع الامويين ، بدرجات تزيد
أو تنقص ، تبعاً لشخصية الخليفة . ولاشك أن
معاوية حرص على الحد الأدنى من الشورى ،
بدعمته وفوداً من مختلف الأقاليم ، لاستشارتهم
فيمن سيكون خليفة بعده . الا أنه في الواقع لم
يدع إلا أولئك الذين كانوا يعرفون سلفاً رغبة
الخليفة في ابنه يزيد ، فتخلوا عن كل تفكير حر ،
وتسلقوا ، ومالؤوا ، وسايروا ، وأمعنوا في تأييد
رأي الخليفة ، المضر ، وكأنما هم أشد حماسة
منه ، حتى لكانهم هم مبتكروه وأصحابه ، كال MILFIR
ابن شعبة . وعندما علم معاویة بمقالة عبد الرحمن
تريدون أن تجعلوها هرقيلة ، كلما مات هرقل قام
هرقل آخر » وعلم أن الحسين بن علي ، وعبد الله
بن عمر ، وعبد الله بن الزبير ، ينكرون هذا
الاختيار ، وسمع الأخفف بن قيس يخطب بقوله :
نخافكم ان صدقنا^(٢) ، ونخاف الله إِن كذبنا^(١) ،
لم يذهب عن الذهاب الى مكة للاجتماع

بالمعارضين ، وليقيم على رأس كل منهم رجلين ،
مع كل واحد سيف ، حتى اذا خطب هو بالناس ،
داعيا الى بيعة يزيد ، لم يجرؤ واحد منهم على
المعارضة ، وتكون الصورة الشكلية لحرية الفكر
قد تحققت ، في الظاهر ولكنها أبطلت في الواقع .
ولئن ابتدع معاویة هذه الصورة الشكلية في
الشورى ، فإنه ، على ذلك ، لم يزد على أن انشأ
مدرسة تعلم بها الكثيرون درسَه هذا ،
ومازالوا على نهجه يسيرون . وما أشبه الليلة
بالبارحة !

ومنذ ذلك الحين حلّت إرادة السلطة محل
ارادة الشعب ، وأصبحت حرية القوة ، بدليلاً عن
حرية الفكر . ولكن ما أغلق الشن الذي دفعه
الأمة ، لقاء ذلك ، في ثورات المختار الثقي ،
وعبد الله بن الزبير ، والخوارج في شيعهم المختلفة ،
ما هو مشهور ومعلوم .

ومع ذلك فإن اقسام الحياة القبلية التي
قيسین وینمینیں کان یترک بعض المجال لحرية
الفکر ، او لوقف السلطة عند بعض الحدود ،
في تعاملها مع الشعب . لقد كانت تلك القبائل
أشبه ما يكون بالاحزاب القائمة ، الشديدة القوة ،
ولهذا فإن الخلفاء الامويين لم يستطيعوا أن
يمارسو الاستبداد المطلق ، رعاية لتوازن القوى
بين مختلف القبائل . ولم يكن لهم من مخرج
آخر غير أن يلعنوا على هذا التوازن ، مرحلة جانب
هذا الفريق ، ومرة أخرى ، لفريق الآخر . إلا
أن نمو الحياة الحضرية ، والضعف المتزايد
للروابط القبلية ، جعل خط الاستبداد يتسع شيئاً
بعد شيء ، بحيث نرى أن أواخر خلفاء الامويين

عوامل:

١- أول مدخل عنصر الفارسي كشريك قوي في الحكم، وإحياء تقاليد الحكم الفارسية القديمة، وهي تقاليد القمع والاستبداد والقضاء على كل فكر حر.

٢ - والثاني شعور العباسين بأنهم جاؤوا للخلافة بما يشبه الحق الالهي ، واعتبار كل الخلفاء الآخرين ، كمحظيين ، مما يشهد عليه خطبة عم العباس السفاح ، داود ، في أول خطبة لتدشين الخلافة العباسية .

٣ - والعامل الثالث، هو أن صورة الحكم في كل البلاد المعروفة يومئذ، كانت صورة الحكم الاستبدادي الذي يقوم على اعدام حرية الفكر، فلا غرابة أن يتطور الحكم العربي - الاسلامي، في هذا الاتجاه العام الشامل، ولو خرج فيه عن تقاليده الأولى وقيمه الأساسية .

ولاشك أن بعض المهمود العباسية عرف صوراً من حرية الفكر قل مثيلها في العالم، في ذلك العين مما أثار للمعزلة أن يروا في الدين آراء غير تقليدية . الا أن المؤمن نفسه الذي أعز المعزلة ، واقتصر بصحبة رأيهم ، لم يزد على أن عامل المعارضين يستهنى القسوة والاستبداد ، حتى ليضرب أحمد بن حنبل لأنه لا يرى رأي المعزلة . ومن الغريب أن يقوم رأي المعزلة على حرية الفكر ، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله ، وأن يجدوا مع ذلك أن لاحرية لخالقיהם في الرأي ، وأن على المعارضين أن يروا رأيهم ولو بالقوة . ونحن نعرف من ناحية أخرى كيف أن الورعين من رجال الدين والأئمة ، كانوا يرغون

أكبر استبداداً من أوائلهم ، وأشد عنفاً على الشعب والممارضين . وهذا ما يتضح من قول عبد الملك لابيه عمر بن عبد العزيز أثناء خلافته : يا أمير المؤمنين : ما تقول لربك اذا أتيته وقد تركت حقاً لم تحيي او باطلأ لم تنته ؟ فقال يابني ان أجدادك قد دعوا الناس عن الحق ، فاتهت الأمور اليّ ، وقد أقبل شرها ، وأدبر خيراً ولكن أليس حسناً وجميلاً « لا تعلم الشمس على في يوم الا أحیست حقاً ، وأمت باطللاً » ويدعي أن خلافة عمر بن عبد العزيز كانت ظاهرة شاذة في تاريخ الأمويين .

ومع ذلك فان « حرية الفكر » كمبدأ ظلت هي السائدة في قلوب الناس . وعندما نعلم أن أهل سرقة شكوا إلى عمر بن عبد العزيز أن قتيبة غدر بهم واستولى على مدينتهم ، على غرة منهن ، أمر بإن يقضى قاض بينهم ، فقضى هذا أذن يخرج العرب من المدينة ، وينابذوا أهلهما على سواء ، فيكون صلحًا جديداً أو ظفراً ، وتبدو هذه الحادثة العجيبة والغريبة دليلاً واضحاً على نمو الوجدان الديني ، واحترام القيم الأخلاقية ، والرجوع عن ميزان القوة إلى ميزان العدل ، وشروع ذلك كله بين الناس ، التقرب أو البعد والصديق أو العدو .

أما في عهد العباسين ، فقد استغل أمر الاستبداد ، وقضى على حرية الفكر ، بدرجة أقوى وأشد . إذ جاء هؤلاء الى الحكم بشورة ضد الاميين ، وغدر بأبناء عمם ، أبناء علي ابن أبي طالب . فاستبع هذا ثورات كثيرة قادها الأئمة من هؤلاء . وزاد في الاستبداد ثلاثة

ويبن نوع من الوراثة ، وبين الشورة المدعومة بقوى قبلية ، كما فعل يزيد بن الوليد ، وموان ابن محمد، دون ان تنسى خلال ذلك أن الاميين حاولوا التأكيد على فكرة الجبر ، وأن السلطة بقدر من الله . وأن الخليفة هو خليفة الله — بدءاً من عبد الملك — وأن على الناس الطاعة . ولكن هذا الواقع التأثير أكثر فأكثر بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي ، البعيدين كل البعد عن الفكرة الاسلامية الاولى — كان ياهض الرأي العام السائد ويثير النقمة، على ما يلاحظ «جب» في كتابه : دراسات في حضارة الاسلام (١٩٧٤) ، ص ٤٥ - ٦٠) . ومع أنه كان هنالك رأي مناهض للشوري ، يقول بضرورة الامامة ، المفروضة من عليه ، فإن تعريف الامام الأول هو أنه سبيلاً الارض عدلاً ، كما ملئت من قبل ظلماً وجوراً ، ولا شرعة لامام ، من غير هذا النوع . وهكذا نجد المذهبين ، الشوري والامامي ، يلتقيان في شروط للامام أهمها العلم ، والكفاءة ، والعدل ، والقدرة على حماية الأمة من الاخطار . وكل الامر م مشروع ، لو حقق غايته .

وفي ظل العباسين كان مثل أبي يوسف (١٨٢ / ٧٩٨) يؤكد (خصوصاً لرأي السلطة بلا شك) أن الامام خليفة الله في أرضه ، وأن طاعته واجبة ، ولو أن عليه اقامة الحدود ، ورد الحقوق الى أهلها ، ومع أن الامام ليس مسؤولاً أمام الناس ، لكن من الخير أن يستمع الى آرائهم ، وأن يكون للرعاية حق في نقد ولاة الامر ، وضرورة التشاور معهم . وهكذا تتقل خطوة جديدة يتضاءل معها حق الشوري ، ويرقى بها

عن مناصب الدولة ، بعدها عن قيم الاسلام الاولى ، حتى يجب أن يتضرب أبو حنيفة ، ويُعنتق ، ويُقصى عليه ، ليقبل القضاء على بنداد .

وعندما حل المتصم فرق جشه العربية والفارسية ، مستبدلاً بها الفرق التركية ، وما تلا ذلك من تطورات مماثلة ، أصبح الجيش الغريب هو الحاكم . وعندما تحكم القوة ، أية قوة ، حتى ولو كانت وطنية ، فإنه لأجل لامجال للحديث عن حرية الفكر .

وهناك دراستان ، إحداهما لعبد العزيز الدوري^(٥) ، والآخرى للمستشرق فون غرينباوم^(٦) (٦) حيث اولاهما عن تطور مفهوم الغلافة ، والثانية عن تطور مفهوم الاجتهداد في التشريع وتبنيه كلتاهما عن انقلاب القيم من الشوري وحرية المفكر ، الى قيمهما وكتبهما .

أما الدراسة الاولى فنلاحظ أن فكرة الشوري — أي انتخاب الخليفة — التي نادت بها الثورة الزيرية ، ونمتها فرقة الغواراج ، الذين اتسعوا بها إلى انتخاب أي عربي ، ثم أي مسلم فاضل ، يعتبر مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة فتعزله اذا انحرف ، هي النظرية الرئيسية في الاوساط العاملة لا أيام الخلفاء الراشدين فحسب ، بل كذلك أيام الاميين ، وقد تجلى هذا ، عملياً ، إما في محاولة اقناع رؤساء القبائل والاشراف — خاصة من الشام — أو في التخيير بين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة ، كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملا — أو مجلس أشراف اليمانية — في دمشق ،



الحرفيات ، وفي طليعتها حرية الفكر ٠ ٠ وكذلك حرية القضاء ٠ وهكذا يقول غرينباوم^(٧) ٠

« وكان مركز القاضي الحرج بازاء سلطة تنفيذية تعمل على مقاومته ، واستحالة احتفاظه على وجه الاجمال بضمير صاف تقى أمام ضغط الخليفة عليه بالطالب استنادا الى مقتضيات السياسة العليا ، فضلا عن كراهية اصدار أحكام على اخوان له من المسلمين قد تكون مكانتهم الخلقية أعلى بكثير من مكانة القاضي نفسه ، كل هذه العوامل جعلت الاتقياء ينفرون من ذلك المنصب ٠ فلم يبق شيء يبرر به هؤلاء الاتقياء قبولهم لذلك المنصب الا القسر والاجبار ٠ وما أكثر ما كان المشرع يضطر الى استخدام علمه ليبرر من الامر مالا ينهض له عذر ولا مبرر ، أو يسوغ على الأقل ، ما هو مخالف للشريعة ، وذلك بليـ التأويلات لـ يا بارعا ، أو حتى بتنفيذ نصوص الأحاديث . وكان ذوى الورع يخافون من الخلود في نار جهنم عندما يحملون قسرا على القضاء ٠ ألا ترى الى أبي حنيفة كيف لم يقبل قضاة بغداد حتى ضرب وأوجع ؟

أما ما يتصل بانحدار حرية الرأي ، أو الاجتئاد كما يقال في لغة الفقه ٠ فان غرينباوم نفسه يعلق على ذلك بقوله :

« والمذاهب السنوية الكبرى تختلف ابان مراحل تطورها الاولى من ناحية تسليمها بشرعية الرأي ، أو عدم اعترافها بذلك ٠ وما هو جدير باللاحظة أن المذاهب الاربعة كانت تردد ضيقا بالرأي كلما تقادم عليها الزمن ٠ وكان كل

ولي الأمر الى مستوى المطلق ٠ ولم يكن رأي بعض الخوارج (المتجدات) ، وببعض المعتزلة (أبو بكر الأصم) في عدم الحاجة الى امام ، اذا تواظأت الامة على العدل وتنفيذ الشرع الا ردأ على مثل رأي أبي يوسف ، بأن الامام خليفة الله وأنه غير مسؤول أمام الناس ، ككائن متعال ، مفارق ، يجب أن يوجد على كل حال ٠

اما نهاية التطور فتراها لدى ابن جماعة (١٣٣٣ / ٧٣٣) ، الذي يوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الامراء والعلماء والرؤساء ووجوه الناس ، خلافا للغزالي الذي يرضى باختيار الامام من قبل شخص واحد ، ان كان ذا شوكة ، ولكن الخطورة تكمن في قوله : « إن اذا خلا الوقت من امام فتصدى لها من ليس لها أهلا ، وفهر الناس بشوكته وجنوده ، بغير بيعة او استخلاف ، انعقدت بيته ، ولزمت طاعته ، في سبيل انتظام شمل المسلمين ، وجمع حكمتهم ٠ وعلى حين أن كل من سبقه كان يشترط في الخليفة أن يحكم وفق الشرع ، فإن ابن جماعة يرى أن البيعة تتعدّد لصاحب الشوكة ، تلقائيا ، ولا يقدم في ذلك كونه جاهلا أو فاسقا (تحرير الاحكام في تدبير أهل الاسلام) ٠ وهكذا نجد أن تطور الحكم في أمر الخليفة ، منذ الاصول ، حتى القرن السابع ، اتبع خطما منحدرا باستمرار ، بدءا من ضرورة العلم ، والتقوى ، والقدرة على الدفاع عن الحمى ، والعدل ، واقامة الحدود ورد المظالم ، ومشورة الناس ، الى الاستغناء عن كل شوري وعلم وعدل وتقوى ، بالقوة والقهر ٠ ولاشك أن هذا التطور يعكس ما يوازيه من قمع كل

من الأئمة العظام : أبو حنيفة (المتوفى عام ٧٦٧هـ) ومالك بن أنس (المتوفى ٧٩٥) والشافعى (المتوفى ٨١٩) وأحمد بن حنبل (المتوفى ٨٥٥) وداود الطاهري (المتوفى عام ٨٨٣) أقل ميلاً إلى اجراة الرأي من سابقه » .

ونلاحظ بغير عناء أن التوازن بين التسامح في شروط الخلافة من جهة أولى ، وتضييق باب الاجتهاد في التشريع من جهة أخرى ، توازن يلفت النظر ، والعنصر المشترك هنا هو الاعتماد على السلطة ، كبديل عن الاعتماد على العقل . وعندما يقرر حتى ابن خلدون أن الخلافة إنما تؤخذ بالغلبة ، ويجعل من ذلك قدرة كما لو أنه يتلزم بالواقع وحده كما كان يجري تحت سمعه وبصره قبل حياته وخلالها فانه ليس من الصعب أن يتلزم الأئمة أكثر فأكثر بالنصوص الحرفية الواردة في شأن الدين . وكل ذلك إنما يغرينا بالقول : لقد تزامن ضيق العربية الفكرية الدينية مع ضيق العربية السياسية ، وحرية التعبير . ويخيل اليانا أن هذا الأمر طبيعي ، اذ لا بد للبنية الاجتماعية الواحدة أن تعزز ظرفيات متماثلة ولو كان علينا أن تتبع تطور الحياة السياسية وتتطور الفكر الدينى ، لوجودنا حرية الفرد في الحالين ، إنما تقع على مستوى واحد . فكلما ضاقت في جانب ، ضاقت في الآخر ، والعكس بالعكس .

وخلاصة كل ما تقدم، هي أن حرية التعبير، كحق متساوٍ ومشترك بين المسلمين ، بدت وكأنها أصل في الحياة الاجتماعية للإسلام ، بنص القرآن ، وسلوك النبي ، الا انها ما لبثت

أن تراجعت خطوة بعد خطوة ، بمقدار ما كان الطامعون بالخلافة يعتمدون القوة وحدها ، للوصول إليها ، مغلفين نجاحهم برداء المذهب الاشعري الذي يعتبر كل ما يقع ، كأنه قادر من الله ، لاسبيل إلى الأفلات منه ، ومعتمدين على قدرة غريبة عن الدين ، بمقدار ما كانت رائحة ، وهي أن الخليفة واجب الاطاعة ، وغير مسؤول أمام رعيته وقد وجد بطبيعة الحال من يسرر هذه الفكرة من رجال الدين ، تبريراً وصل بأمثال الغزالى ، على ما كان عليه من نقاء ديني ، إلى حد القبول بالخليفة ذي الشوكة ، العاصي ، عندما لا يوجد له بديل ، من حيث إن نظام القهر أفضل على كل حال من التوضى .

ومع أن هذا النوع من التفكير مخالف مخالفة تامة لنصوص شرعية هي أكثر ما تكون وضوحا ، فإن مجرد وروده على لسان مثل هؤلاء الأئمة يعني أو يجب أن يعني أن صاحب السلطان كان يستطيع القضاء على كل من يجرؤ على الجهر برأي شرعي ينافق واقع السلطة اللا مشروعة . وهكذا يلخص ابن خلدون تطور فكرة حرية الرأي – حتى تلك المستندة إلى الدين – في مثل الكلمات التالية :

« إن الإمامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى ، وكان أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع . وكانت الإمامة نوعاً من العقدة فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك . ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح أدت إلى لا يقول به لق القرآن . فليس له حظ من الدين بحكم رأي ابنه المؤمن . »



النتنة، ثم أفضت إلى ضعف الواقع الديني، وظهور العصبية أساساً للسلطة ، ومع ذلك تدهور مفهوم الشوري ، إذ انحر فتحول من الامة إلى أصحاب العصبية وصار إلى أهل الحل والعقد منهم . وحين تعمد السلطة على العصبية فإن ذلك يعني تحولها التدريجي من المواقفة إلى الکراه «^(٩)» .

ولنلاحظ أن فقدان الشوري لا يقابل الاستبداد من جهة الحكم ، والخضوع من قبل المحکوم .

ولنلاحظ أن فقدان الشوري لا يقابل الاستبداد من جهة الحكم ، والخضوع من قبل المحکوم . والقضاء على كل رأي حر . وعندما يتبدل الحكم . يتبدل الرأي الذي يجب الأخذ به . ويصبح حلال الامس حرام اليوم قфи عام ٧٣٨ أمر الخليفة هشام (٧٤٣ - ٧٢٤) بقتل جمد بن درهم لأنه أخذ بمبدأ خلق القرآن ٠٠٠ وعندما سمع هرون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩) أن بشراً رئيس يرى أن القرآن مخلوق ، هدد بقتله بطريقة لم يقتل بها أحد قبله . فاضطر أن يختفي عشرين سنة ٠ الا أن المؤمن بن هرون (الذي كان مشغولاً بألف ثورة) . أعلن على الملأ عام ٨٢٧ ، أن من لا يقول بخلق القرآن . فليس له خط من الدين ولا نصيب من الإيمان واليقين . لابد اذن أن أبو المؤمن المسكين قد مضى إلى النار مباشرة ، بجم رأي ابنه المؤمن ٠

وبطبيعة الحال ، فإن هذا مجرد مثل على فقدان حرية الرأي ، فقداناً يصل به الأمر إلى

أن من يأخذ هو نفسه بمبدأ الحرية ، يقع يستهنى القسوة من لا يقبل هذا المبدأ . ولم يكن القسم مما يتناول بعد الجسدي ، بالقضاء على الفرد بالموت ، ولكن يتناول مصادرة الأموال . حتى أصبحت هذه باباً هاماً من أبواب الموازنة ، زمن العباسين ومن بعدهم . وأصبح الناس يخونون ثرواتهم ويتظاهرون بالمسكينة ويركمون المال بلا توظيف ، خوف المصادرة^(١٠) . وهذا هو السر من أن الطبيعة البورجوازية لم تعرف حقاً في المجتمع الإسلامي ، على ما يرى الدكتور عزة حجازي في مقاله في مجلة المستقبل العربي (١١ - ٩٧٩) . بل إن بلادنا لم تعرف قط صورة النظام الاقطاعي التي عرفها الغرب . لشدة التقطيع في انتقال الأرض من يد إلى يد . طبقاً لارادة السلطان . وهكذا لم يتراكم رأس المال المتبع . ولم يتجل في تنمية ولا في بناء ولا عمارة . ولم يوجد يحكم ذلك طبقة تحمل مشعل التقدم الحضاري ، على نحو ما حدث في العالم الغربي . وليس من الأمور القديمة الدلالة أن الأخذ بالنظام الديمقراطي في الرابع الثاني من القرن العشرين ، في بعض البلاد العربية . لم يكن الا شكلياً ، أي أنه دكتاتورية بواجهة ديمقراطية كذلك فإن العقائدية التقديمية الأوسع اتشاراً من غيرها في وطننا ، هي التي تسough الاستبداد وترکره على أسس ظرية ، وفلسفه وتجعله ضرورة ظرية لها منطقها . ولو أن ابن خلدون عاد إلى الوجود ، وتابع الكتابة في مقدمته لما رأى أية حاجة لتعديل جوهري في النص الذي استشهدنا به من قبل . فكان رسوخ التقليد السياسي والرومية القديمة هو من القوة . بحيث

يميل بنا ، لاشعوريا ، الى القبول الاكبر لكل عقائدية تبرر الاستبداد ، وتحويل كل عقائدية حررة ، الى لون جديد نطعمها فيه بالعقائدية القاسية على الحرية . وكما استطاع المتتبى أن يقول يوما : « بكل أرض وطنها أمم ٠٠ ترعى بعد ٠ كأنها غنم » وأن يقول « وماذا يبصر من الضحكات ٠ ولكنها ضحك كالبكا ٠ » استطاع حافظ ابراهيم أن يقول « وماذا يبصر من المضحكت كما قال فيها أبو الطيب » كما استطاع جعفر ماجد - الشاعر التونسي المعاصر أن يقول :

اقرأ تواريخت الشعوب تجد بها
كتبا بأعمال الطفاة تؤلف

يا أمة لاتنتهي أو جاعها
ودموعها من ألف عام تذرف
لم يقلب التاريخ ظهر مجنه
الا وحظ الفكر فيك تعسف
أعنيه ؟ لاشك مالك وافر
لكته في غير سوقك يصرف
ولابد أن تذكرة هنا أبيات ابن المعتز
(المتوفى عام ٩٥٨) والتي يقول فيها :

وويل من مات أبوه موسرا
ليس هذا محكمـا مشهرا
وطال في دار البلاء سجنه
وقال من يدرى بأنك ابنه
فالجـاري ومن يعرفني
فتـقوا سـالـه حتى فـني ٠٠٠

وان تذكر كذلك قول أبي العلاء المعربي :
مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغیر صلاحها أمراؤها
ظلموا الرعية واستجازوا کیدها
 وعدوا مصالحها وهم اجراؤها
الذی يضرب علی هذا الوتر نفسه . لأن شيئاً لم
يتغير في هذه الارض ، فلا عجب اذن ان تكون
الارض العربية ١٠٪ من كل مساحة الارض .
وأن يكون سكانها ٤٪ من سكان العالم .
وأن يكون دخلها كله مع البترول ١١٪ من
دخل العالم كله (يحيى أبو بكر . المستقبل العربي
١٩٨٠ / ٢ / ١٢)

ملاحظات اخيرة :

ويمكن التساؤل هل كانت مبادئ الاسلام
الاولى في حرية الرأي ، واللاماکراه في الدين .
وبالتالي اللا اکراه في كل شيء ، قد اتشرت
بصورة أو بأخرى في بيزنطة وأوروبا . وأترت
بصورة أو بأخرى في توجيه الاحداث ، أو التطور
السياسي ، هناك ؟ والحقيقة أن مراكز التأثير
كانت في صقلية ، واسبانيا بالدرجة الاولى ، ومن
هناك كانت تترجم روايات المؤلفات العربية الى
اللاتينية مباشرة ، أو غير العربية على يد الفلاسفة
اليهود . الا أن من الصعب القول أن الواقع
الذي كان قائما في صقلية أو اسبانيا ، كان يتسع
لالقاء دروس على الاخرين ، اذا ذكرنا من هؤلاء
الاخرين أمثال وليم الكوشي (١١١)
(١١٥٤) الذي تأثر بكثيرين منهم : حنين بن
اسحق (١٢) وقال بأن في الالوهية قدرة وحكمة
وارادة ، وهي التي يسمىها القديسون أقانيم



ثلاثة ، وفهم القصة القائلة بخلق حواء من ضلع آدم فهذا مجازياً واسعاً ، ويأتي الا أن يرى لكل شيء مثيلاً ، ولا يريد السبيبة الى حكم العادة كالأشاعرة ، بل يتبع مثل أبييلار الراهب من قبله ، فلا يقتل ، ثم ذكرنا يوحنانا السالزبورى الذى يكتب في كتابه (١١٥٩) عن مثالب رجال الحاشية . وأشار الفلاسفة ، فقرأت مقدمة منها قوله : ان نار الجحش الدنسة ، تمدد مذابح الكنائس نفسها ، وإن الرسولى نفسه لا يضنون بأيديهم عن أن تدنسها العطایا ، ويجوسون أحياناً خلال الديار في عربدة جنونية ، كما يكتب فقرة عنفية متيرة في حق الحكام يقول فيها :

« اذا حاد الامراء شيئاً فشيئاً عن الطريق الحق ، فليس من الخير في شيء ، أن يطاح بهم كلية على الفور ، بل يكفي لهم على ظلمهم بتعذيرهم والصبر عليهم ، حتى يتبنوا أنهم معاندون مصرون على فعل الشر ٠٠٠ تعارض سلطان الحكم مع الاوامر الالهية ، وأراد أن أشاركه في حرب على الله . فاني لا أتردد أبداً في الرد عليه بالقول : ان الله يجب أن يفضل على كل انسان على ظهر الارض أياً كان قدره ٠٠٠ وليس قتل المستبد مشرعوا فحسب ، بل هو حق وعدل (١٣) . » فإنه هو الآخر لا يقتل أيضاً على يد الطفاة وضيقى الفكر ، على حين أن شيئاً من هذا القبيل ربما جعل قائله يهترئ فرقاً في الشرق العربي المسلم ، أمام الطفاة القدماء والمغاربين . ومع أن محاكم التفتيش كانت مضرب المثل في اضطهاد الحرية والفكر ، فإن ضحاياها كانوا دوماً يحاكمون ولو بصورة شكلية .

والخلاصة ، ان حرية الفكر مبدأ مقرر في الدين الاسلامي ، والروح العربية ، غير أنها سرعان ما تبدلت بفعل وتأثير الحضارات الشرقية المجاورة ، كالفرس والروم ، وعلى حين أن العالم الروم أو الغربي جملة قد تطور من الاستبداد إلى الحرية ، فإن هذا التطور لم يعرف بعد في أرضنا ، مما يشير إلى أننا لانعيش ديننا ، بل نعيش نقيس هذا الدين . وليس مجرد دعوى أن يقال ان العرب ضلوا طريقهم عندما حادوا عن قيمهم الدينية ، بل ان هذا هو الحقيقة تماماً ، متى فهمنا أن الدين ليس مجرد صلاة وصيام ولكنه مجموعة قيم مثالية ، تناول صميم الحياة ، وأن من أولى هذه القيم حرية الرأي والتغيير التي لم يؤد كيتها وقمعها إلى تخلف جانب خاص من الحياة العامة ، بل إلى تأمين هذا التخلف ، ومدده على كل نطاق ، وابقائنا أسرى له باستمرار ، حتى في مجال الدين . ولاتنس بطبيعة الحال أن المفارقة الكبرى هي أن يزداد قمع حرية الرأي ، بمقدار ما تكثر وسائل التعبير عنه ، كان هذه الوسائل الكثيرة من صحافة وإذاعة وتلفزة ونشر واسع للكتب والمطبوعات لم تكن الا وسيلة لزيادة قمع الحرية وكبتها .

ومع ذلك ، فإن الواقعية السياسية ، لا النظريات المثالية ، تفرض علينا في بعض الظروف الاستثنائية – أن نقبل بالتخلي عن الحرية بصورة مؤقتة ، لاسترداد حقوق ، تبدو في المنظور القائم أخطم شأنها من الحرية . لكن المشكلة هنا أنه متى تم التخلي عن الحرية ، لم يعود من السهل استردادها ، وطال زمن قمعها ، بالف حجة ممكنة . ولكن حتى هذا يظل مقبولاً من الوجهة الواقعية .

الشرق فان كل شيء يشير الى أن نوعية الحكم تتفق حائلًا حتى دون هذه المدعوى .

ويطول الحديث في أيامنا هذه عن ضرورة وصل الحاضر العربي ب الماضي ، والعودة الى التراث . وتختلف الآراء حتى تجد من ينكر التراث كل الانكار ، وتجد من يرى أنه الاول والآخر . لكن الكثيرين لا يحاولون تعريف التراث الذي يتحدثون عنه . فان كان علما أو فلسفة ، فلا ريب أن العصر تجاوزه ، ولم يعد لنا به من حاجة الا في بحث تاريخ الحضارات . وان كان أدبًا فهو لغتنا وأساليب ياتنا ، وصورة حياتنا ، وليس علينا الا أن نعني أنفسنا به ، متاجوزين في ذلك تلك الحدود التي وقف عندها . أما اذا كان لابد حقا من التراث ، فان اعادة الحياة الى قيمنا الاصلية ، هي بمثابة الامر الحيوي الذي نشعر أن حاضرنا يستند فيه الى الماضي . ومادمتنا تتنكر لثلث هذا التراث ، فعثنا نعمود أو نحاول أن نعود الى حياة كريمة .

المراجع والحوافى :

(١) كتب في هذا الموضوع ، الاستاذ عبد الله غوشة ، في مقال له ، نشر في كتاب : الثقافة الاسلامية والحياة المعاصرة ، جمع وتقديم محمد خلف الله .

(٢) تاريخ الام الام الاسلامية . الخضرى . الجزء ٢ ص: ١٧

(٣) - انظر كتاب جورج جرداق : بين علي والثورة الفرنسية ولاسيما فصل المقابلة بين

اذا استطاع الحكم أن يستمد مشروعيته - بصورة لاحقة - من فضائل تدابيره ، وسلامة سلوكه . ومن المؤسف أن انحسار القيم العربية الاسلامية الاصلية لم يساعد على تقدم العرب وال المسلمين ، بل أدى الى انحطاطهم المتزايد ، مما جعلنا لاستيفن على الحياة ، لنفرح بها ، ولكن لاحصاء همومها . ومنذ بحث الغربيون في التخلف العربي ، أي منذ أكثر من ثلاثة قرون - بدءاً من الطبيب الفرنسي بيرنييه (١٦٧٠) الذي زار بلادنا ، وكتب عن رحلاته فيها ، ومروراً بمونتسيكيو وفولتير ومن بعدهم ، لم يستطيعوا الا أن يعززوا هذا التخلف لاستبداد الحكم ، وتعسفه اللامعقول ، وفقدان كل حرية ، حتى حرية التسلك (١٤) . ومن الجدير باللاحظة أن هؤلاء المفكرين عاشوا في عهود الملكية المطلقة ، أي الاستبداد الاكبر ، فكان الاستبداد الشرقي مختلف نوعيا عن الغربي ، لأن الاول لم يتح الا التخلف ، والثاني أتاح التقدم ، بحيث كنا نبدو للغربيين وكأننا من نوع آخر من البشر ، وأن في استبدادنا ما يحول دون أي تقدم ، خلافاً لاستبدادهم الذي ظروا اليه خلال تائجهم لديهم ، فكانت هذه تقدماً ، تدعى نحن متخلفين بالنسبة اليه .

وأخيراً فإنه ليس عبثاً أن النهضة الغربية السابقة للحضارة الصناعية ، بزمن طويل ، لم تظهر الا في ايطاليا ، أي في مثل جنوا ، وفلورنسا ، وفيينيسيا ، تلك الدول الصغيرة التي كان الحكم فيها ماضترا الى الاخذ بعض مباديء الديمقراطية ، ولئن تقدمت الدول الاخرى بعد ذلك ، وبالطبع ، من ايطاليا نفسها ، وحكوماتها الصغيرة ، أما في

- (١١) – راجع الفصل الاول من الباب السادس والثلاثين من قصة الحضارة ، بعنوان مغامرات العقل ص : ٩٢ – ١٠٠ .
- القرون الوسطى ان يستشهدوا بابن سينا والغزالى
- (١٢) – كان من عادة المؤلفين المسيحيين في وابن رشد خاصة ، واسحق اسرائيلي ، وابن جبيرول ، وابن ميمون . انظر في ذلك قصة الحضارة – ول دبورانت ترجمة محمد بدран . جزء عصر الایمان والنهضة – ولاسيما الصفحة ١٢٠ .
- (١٣) – انظر كتاب: قصة الحضارة، دبورانت ترجمة : محمد بدran ص : ٧٨ – من المجلد السابع عشر ، وقارن هذا كله بما كان يكتبه الجاحظ (٧٧٥ – ٨٦٩) في كتابه الناج أو آداب الملوك ، حيث يرى التذلل للملوك امراً اوجبه الله حتى للعاصين منهم ، فما بالك بمن اطاع الله ؛ ص : ١٢ .
- (١٤) – قصة الحضارة – دبورانت . ترجمة الجامعة العربية . محمد بدران الجزء الاول ، من المجلد الخامس . ص : ١٢١ فما بعدها ، من الطبعة الثانية .
- مبادئه على ، ومبادئ الثورة الفرنسية من : ٤٤٢ – فما بعدها . مطبعة الجهاد – بيروت .
- (٤) – الخضري : تاريخ الامم الاسلامية ص : ١١٧ – الجزء الثاني .
- (٥) – انظر مجلة المستقبل العربي المدد ١٩٧٩/٩/١
- (٦) – حضارة الاسلام . ص : ١٩٠ فما بعدها .
- (٧) – انظر تفاصيل هذه الآراء في المصدر السابق المشار اليه في مقالة الدكتور عبد العزيز الدوري .
- (٨) – حضارة الاسلام . ترجمة عبد العزيز توفيق جاويش . من مجموعة الالف كتاب ، الصادرة عن ادارة الثقافة ، وزارة التربية والتعليم ص : ٣١٤
- (٩) – انظر ابن خلدون ، المقدمة ، كاتيرمير (القاهرة ، المطبعة الازهرية ١٩٣٠) ج ١ ص ٣٤٦ – ٣٥٠ – و ٣٥١ – ٥١٣ .
- (١٠) – حضارة الاسلام . ص ١٣١ – ١٣٦ . لغري باون .

المنهاج العاهمي بعث الحضارة العربية



الشخصية العربية كياناً أثيرياً محظطاً .

ولكي لانقع في جحائل التجريد ، كان لابد من البحث عن منهاج عملي لبعث الوحدة الحضارية التي كانت اطار الوجود العربي في تاريخه الطويل ، ومن المؤكد أن هذا المنهاج لن يكون باعادة ترميم آثار الحضارة القديمة لوضعها في متاحف الحاضر ، ولن يتم عن طريق تكرار ونسخ الحضارة السالفة أو حتى تقلیدها ، فليس المستقبل الزاهر تكراراً لماضي زاهر ، فكما أن التاريخ والزمان لا يتكرران ، كذلك الحضارة فهي لا تتكرر لأنها كيان مادي يخزن مواقف الإنسان وأبداعاته عبر الزمان . وهي طاقة ثقافية تمتد المستقبل بمعطيات أصلية ، أو هي روح متنامية لوجود قومي متحرك .

لم يكن قصدنا عند الحديث عن وحدة الحضارة العربية^(١) أن نقوم بعمل أثري تقبّل فيه عن معالم الماضي في شخصية الأمة العربية ، بل إنما أردنا أن نحدد الهوية العربية بعيداً عن التفسيرات العرقية التي كانت سائدة في عصر القوميات ، وأن نضع مقوماً أكثر تشخيصاً لمهموم القومية ، ليس بالنسبة للامة العربية وحسب ، بل بالنسبة لأية امة تحدد مقوماتها من خلال وجود إنساني تاريخي ، ولكن هذا المنطلق التاريخي الواقعي قد يبدو تنظيراً مجرداً يصعب على التتحقق ، فإذا هو انطبق على الماضي فمن الصعب أن ينطبق على المستقبل ، وهكذا تبدو

(١) انظر بحثنا « الوحدة في الحضارة العربية » المذدد الاول من مجلة التراث العربي .



ليس بناء المستقبل عملاً سياسياً تقرره ظلم وحروب ، وإنما هو عمل حضاري صرف ، يزداد امكاناً بقدر ما يتضح التاريخ بأبعاده المختلفة ، كما يزداد رسوخاً بقدر ما يتضح المنهاج العلمي لبناء المستقبل ، هذا المنهاج الذي قد يسمى أيديولوجية الحركة ، وباعتقادنا أن هذه الأيديولوجية تقوم على أربعة منطلقات ، أولاً اياض معنى القومية ، ثانياً تحديد مفهوم الوحدة القومية ، ثالثاً ربط الاصالة بالمستقبل وأخيراً ربط الثورة بالثقافة .

القومية - الحضارة

كثيرة هي المصطلحات والتسميات المتداولة والتي تحمل مفهوماً نسبياً عامياً ، دون أن يتحدد هذا المفهوم في تعريف دقيق يساعد في عملية تنظير الفكر وجعله أكثر علمية .

ولعل من أصعب الأمور وأعقدها تعريف المسميات ، إذ أنها تستقر بمعانٍها النسبية في أذهان الناس ثابتة جامدة ، وعندما تعارض مع حدود التعريف العلمي تبدو وكأنها قرية جديدة غريبة .

ولقد استغرقنا ، منذ بداية التهضة ، أفكار عامية لم تستطع حتى الآن تحديدها علمياً ، فأدى هذا إلى (ميوعة) التفسير والتأويل ، والى فوضى الأفكار والاتجاهات ، هذه الفوضى التي كثيراً ما فسحت المجال لتسرب آراء وعقائد غريبة تهدت الى قناعات فئات من الشعب متأثرة ببرق شكل بنائها العلمي أو الروحي .

ومن المؤسف له ، أن أكثر الأفكار خطورة

في تقويم واقعنا الذي نعيش ، هي الأكثر تعرضاً ل تلك العامة في التفسير والتأويل .

ومن هذه الأفكار الأساسية فكرة «القومية» التي كثيراً ما تعني الرابطة العصبية ، وقد تحققت بأسباب مختلفة .

والواقع أن التعريف يمكن أن يقترب من الأطلاق والشمول في كل مرة نستطيع فيها أن نترجم خصائص المصطلح ترجمة مادية مشخصة . فعندما تحدث عن الأمة فإن العنصر الشخصي لهذا المصطلح هو عنصر الإنسان ، فالامة وهي مشتقة من الأُم ، هي إطار يربط مجموعة من الناس تحددهم أوصاف تاريخية واجتماعية وسياسية واضحة .

أما القومية فهي لمعنى الأمة بذاتها بل تعني خصائص هذه الأمة ، هذه الخصائص المادية الشخصية التي تجلّى في التراث ، وهو مجموعة عطايا أمّة من الأمم عبر التاريخ . وليس هذا التعريف غريباً عن تعريف الحضارة ، لهذا تقول أن القومية هي الحضارة . ومن هذا المنظور تبدو القومية واضحة الأبعاد والمضمون وتصبح رابطة ثقافية اجتماعية يقوى الاتمام إليها بقدر ما يتسع تعرّفنا لتفاصيل الانجازات والعطاءات الحضارية .

ونستطيع أن نتعرف القومية العربية من خلال طموح الأمة العربية عبر تاريخ طويل امتد منذ نهاية العصر الحجري ، لكي تقدم لغة ما زالت قائمة ، تزايد مصلحتها مرتبطة بالمساند



يختلف عن مفهوم المدينة التي تبني شكل الحياة الذي تصنعه التقنية المتقدمة . فان تبني هذا الشكل الحياتي أو ذاك ، لا يعني اتماءً قومياً ولا يؤثر فيه سلباً ، بل انما يساعد على جعل الممارسة القومية أكثر معاصرة وأغنى تجربة . فإذا كان الاتماء القومي هو الممارسة الحضارية الأصلية ، فان فتح التوافد أمام أشكال المدينة العالمية هو ربط هذه الممارسة بالثقافات العصرية، وابعادها عن السلفية التي تجعل من الاتماء القومي موقفاً رجعياً .

ان ما أتينا عليه من توضيح لمعنى القومية يساعدنا كثيراً في تطوير فكرنا القومي . فليس المقصود أن نقيم ايديولوجية لاحقة للواقع القومي ، لكي تساعدنا في تطوير فكرنا القومي ، بل كثيرة لكي تساعدنا في تطوير فكرنا القومي ، بل كثيرة ما كانت الايديولوجية قاعدة ظرفية تفرضها السلطة السياسية فرضاً ، وهي تزول وتتغير بزوال وتغير هذه السلطة . وكثيراً ما كانت اسراً للتفكير وتعيناً للثورة وتفريغاً للاتماء .

فالتنوير الذي تخططه المنجزات الحضارية، تصنعه الثقافة التراثية الأصلية ، أي أن دستور القومية العربية هو تاريخ الحضارة ذاته ، وبقدر ما توسع في تقديم الدراسات الحضارية ، نساعد على التعمق في تحديد بنود الدستور القومي .

واذا كان مفهوم القومية يعتمد على خصائص مشخصة تحددها منجزات الحضارة ، فان هذا يساعدنا على جمل مفهوم القومية علياً موضوعياً ، وليس مفهوماً عاطفياً عصبياً . وبهذا المعنى فان دراسة تاريخ الحضارة والتراث يجب

ارتباطاً عضوياً ، ولكنني تقدم كتابة وأبجدية أفادت العالم بمعطياتها . ولكنني تقدم عقائد ساوية حددت معنى المثل الأعلى الكامن في سر الهي هو صورة الانسان للكشف عن معاني الوجود ، وحددت بذلك مسار التاريخ واتجاه المستقبل .

ولن كانت القومية تحدد بعنصر اللغة والدين والأمال ، فليست هذه العناصر الا صياغة حضارية بذاتها ، ولا بد من التعمق في فهم هذه العناصر لتوضيح معنى القومية .

وهكذا فان معرفتنا للقومية العربية يتطلب اطلاعاً واسعاً على منجزات الحضارة ، وليس اليمان القومي مسألة غبية أو عنصرية ، بل هو ممارسة ثقافية واسعة . وبمعنى آخر ان الاتماء الى القومية العربية ، ليس عرقياً وليس قسرياً ، ثم هو لا يعني اتماءً وطنياً وإن كان يشمله ، ولا يعني اتماءً تمدنياً فليست القومية هي رابطة عرق وجنس كما هو شأن مفهوم القومية في الغرب ، وليس العربي عربياً بنسبة بل بثقافته العربية ، بتفاعلاته مع هذه الثقافة وتحمله مسؤولية الابداع والبناء فيها . وليس هذا الاتماء قسرياً يفرض فرضأ عن طريق الاستعمار او الاستبداد والاستبعاد ، بل هو تلقائي يتدنىء اتماء بالضرورة ، وينتهي مع التوسيع الثقافي التراثي اتماء بالفعل .

ان هذا يعني أن مجرد ارتباط انسان ما بهوية مجتمع سياسي معين لا يعني اتماءً قومياً بل على العكس فان الاتماء القومي يؤكّد الهوية الوطنية ويوضح أبعادها . ولأن مفهوم الحضارة



أن تبتعد عن الشوفينية والغرور وعن السلبية والرجمية .

ان الدعوة القومية في حقيقتها ليست دعوة عنصرية ، بل هي دعوة حضارية ، هكذا نفهمها ، ونستطيع تظير فكرنا القومي على هذا الأساس دون أن نخلق حاجزاً بين القوميات تقوم على التمييز العرقي أو التفوق القومي ، فالقومية هي وجдан الحضارة والحضارة هي المضمون الشخص والمادي للقومية .

ان هذه المنطلقات الأساسية لفهم القومية تضعنا أمام حقائق تراثية وتاريخية تشكل علماً نسميه تاريخ الحضارة ، وهو بحد ذاته علم القومية . وهذا يعني أن الاتساب إلى قومية معينة هو انتساب لحضارة وثقافة هذه الأمة . وإن الاتساع القومي يزداد وعيًا بازدياد التعمق بعلم القومية ، أعني تاريخ الحضارة .

الكيان البوليسي :

ان وحدة الشخصية العربية ، هي العامل الأساسي في بناء الأمة العربية وفي استمرار وحدتها التي ما زالت قائمة حتى يومنا هذا ، على الرغم من التجزؤ السياسي المفروض والذي لم يستطع اطلاقاً القضاء على الوحدة القومية الراسخة منذ القدم ، ولن يستطيع الحؤول دون الوحدة السياسية والاقتصادية الحتمية^(٢) .

وهدف العرب من وحدتهم لا يمكن أن يكون عاطفياً ، مادام أن الوحدة القومية قائمة من خلال التراث واللغة والأفكار والآمال

ان المنطلق الأساسي لتنوير الفكر القومي هو تحرير الثقافة وتعريفها . فلقد تكاثرت المؤثرات الثقافية حتى وصلت الحد الذي أخرج الثقافة عن هويتها الأصيلة وربطها بهويات غربية . وتم هذا الانحراف بفعل القوى الأجنبية الطامعة التي رسمت دعائم الاستعمار الثقافي ، أو بفعل الاتجاهات الثقافية الوطنية التيأخذت بالفكر المستورد أو خضعت للقومية الأوروبية . والثورة الثقافية كما نفهمها ، إنما تتجه إلى تحرير الثقافة الحديثة من طغيان التيارات والمذاهب المستوردة أو المفروضة ، وإعادة الثقافة إلى أصالتها . والأصالة هي تمثل التراث في كل عمل ابداعي . أي أن بناء المستقبل اذ يتم عن طريق العمل المبدع ، فإنه يقوم على حصيلة عطاءات الأمة عبر التاريخ .

وعندما توضح خصائص القومية بالمعطيات الحضارية ، فإن السمة الإنسانية تبدو أكثر تأكيداً فليست الصفة القومية للحضارة الالتزيدها مشروعية وأصالة ، والحضارات هي ثقافات مفتوحة على الناس جميعاً وهي تزيد المعرفة الإنسانية غنى ، ولا يتعارض تعدد الثقافات مع أية تزعنة انسانية ، فليس من قائل بضرورة توحيد الحضارات والتراث . وحتى في الدول المؤلمة من قوميات عديدة ، فإن الحفاظ على شخصية حضارات هذه القوميات ، والابقاء على استقلالها ، هو ضرورة ثقافية فضلاً عن أنه ضرورة قومية وطنية .

(٢) سيكون بحثنا رجداً من المراجع بالضرورة ، لانه محاولة لاستشراف مستقبل حضاري .

الموحدة ، بل هو هدف علمي يحقق أهدافاً مشتركة ومصالح متكاملة ٠

ثم ان قانون التطور اذ يفرض على الواقع العربي الارتفاع الى مستوى الحضارة المعاصرة، فان هذا القانون أصبح عاجزاً عن تدارك التخلف المؤسف الذي تعانيه ، ومع ذلك فان مؤشره يبقى متجلها نحو الامام ، نحو الأفضل والأرقى ، ما دام أن تكون المجتمعات والحضارات عضوي يجتمع حتماً نحو التكامل والنمو ٠ ولكن عندما يكون جسم هذه المجتمعات مجزأ ، فإن عملية النمو تبقى قاصرة ضعيفة ، وهذا ما تعانيه الدول العربية في واقعها المجزأ ، على الرغم من جميع المحاولات التي تقوم بها سواء بتأثير الحركات الثورية ، أو بفعل الموارد النفطية الهائلة ، او نتيجة عمليات الاستيراد الثقافي الغربي التي يعتقد بعض العرب أنها الطريق السليم الى مقارنة العالم المتقدم ٠

ومن المؤسف أن التجزؤ اذ يحول دون تكامل اقتصادي يرفع من مستوى المعيشة والحياة لدى الانسان العربي ، فإنه يحول أيضاً دون البناء الثقافي المتطور الذي يحقق حضارة حديثة معادلة للحضارات المعاصرة ٠

ان الواقع العربي المجزأ هو سبب النكبة الثقافية التي تعانيها ، فإذا كانت اللغة العربية هي عامل الوحدة القومية والثقافية في العالم العربي، فإنها مع الأسف لم تستطع وعلى الرغم من ملايين المؤلفات وعلى الرغم من آلاف الكتاب والباحثين والمحققين الذين ينشرون دراساتهم واتاجهم يومياً في الكتب والمجلات والصحف ،

أن توسيع نطاق الاتصال باتاجهم خارج حدودهم السياسية الضيقة التي خلقت ألف سبب لعرقلة دخول وخروج هذا الاتصال ، وهكذا فان مؤلفاً ما ، سواء أكان قصة أو ديوان شعر أو بحثاً جامعياً ٠٠ لا يستطيع أن يتغلب من كاتب في دمشق الى قارئ ، في القاهرة ذاتها بسبب صعوبة النقل من حيث التكاليف والتعقيد والرسوم ، وسبب صعوبة التبادل النقيدي ، وغير ذلك من الأسباب ٠

كذلك أمر النتاج الفني من لوحات أو تماثيل ، أو نقل الآثار الفنية وتبادل الآثار الفنية وتبادل الآثار المتحفية ، وهو ما يعزز معرفة الحضارة العربية موحدة متكاملة ٠

واذا كان هدف كل أمة تقوية شخصيتها الثقافية ، فان هذه الشخصية لا يمكن أن تقوى بمعالجة جزئية وجانبية ، فالآلة العربية المتمثلة بسلائنا الموحد البليغ ، وبفنها التميز العريق ، وبتراثها الفكري المتكامل ، هي وحدة حضارية راسخة لا يمكن تحريرها جزئياً ، بل لامناص من معالجتها في حالتها الكاملة بعيداً عن جميع الحدود والمعائق ٠

ان من أهم أهداف الوحدة القومية هو تحقيق بناء الكيان العربي دولياً لكي يستطيع هذا الكيان توحيد المواجهة مع تيارات العالم ونوازعه ومتطلباته ٠

وتجلّى عناصر قوة الكيان العربي في الطاقة البشرية العربية ، وفي الطاقة المادية ٠

صحيح أن العرب يتجاوزون مئة مليون



٣٪ ، وتحتاج أوروبا الى ٣٥٪ من الاتاج العالمي لاستهلاكه وتصنيعه ، أما أمريكا التي تتوجه ٢٪ من الاتاج النفطي العالمي ، فقد أضحت تحتاج الى ما يقرب من ٣٧٪ لتفطية احتياجاتها الصناعية والطاقة .

ثم ان الطاقة البترولية اذا كانت ضرورية لتابعة الاتاج الصناعي في الغرب ، فانها بالنسبة للدول العربية المنتجة للبترول المصدرة له ، ثروة تستند بسرعة وبأرخص العائدات . ولقد كان من أبرز مظاهر تخلف الدول العربية أنها لم تقدر من هذه الطاقة في تطوير حياتها . بينما تبدد هذه الطاقة لتأمين أقصى حدود الرفاه الاجتماعي في العالم المتقدم .

الأصالة والمستقبلية :

ووجدت مسألة الأصالة مكانها الصحيح على الأرض العربية ، ليس فقط بفعل ظروف الوجود السياسي المتحرر ، بل كأنماس قومي لتحديد شخصية متفردة للثقافة الجديدة في البلاد العربية .

ان حقيقة القومية لا تظهر فقط من خلال التسمية او حدة اللغة ، بل انما تظهر من خلال وحدة الشخصية الحضارية ، فإذا كانت هذه الوحدة الحضارية قائمة في التاريخ فان تحقق وجودها موحدة في الحاضر ، بعد تلك الأحقاب المظلمة من الانحطاط والسيطرة الأجنبية ، هو المسألة الأساسية التي يجب جعلها هدفاً لبرنامج العمل القومي .

وفي مجال الفكر والفن وها مظهران

عدها ، وأن التكلميين بالعربية يصلون الى ضعف هذا الرقم ، وأن المسلمين في العالم يتجاوزون سبعمائة مليون وكلهم ينظرون الى العرب أصحاب الدعوة الإسلامية وسكان المناطق المقدسة ظرة احترام وتقدير ، ولكن هذه الأرقام الكبيرة لم تستخدم فعاليتها بعد لبعث الحضارة العربية .

ان القوة العربية المتمثلة بالطاقة البشرية والطاقة البترولية ، لم تبدأ الا متأخرة جداً . ان طاقة العرب البشرية هي طاقة انتاجية ضخمة استطاعت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية أن تتطور بسرعة وان يتکاثر فيها عدد الاختصاصين من أطباء ومهندسين وجامعيين وفنين تزايداً سريعاً ، ولكن الظروف غير المستقرة التي مرت بها البلاد العربية بعد تحررها من الاحتلال الفرنسي والإنكليزي وبداية العدوان والتلوّس الاسرائيلي ، قد فسح المجال أمام أعمال سرقة العقول التي تمارسها أمريكا والمانيا الغربية وغيرهما من الدول الامبرالية ، مما أدى الى هجرة أعداد ضخمة من الأطباء والمهندسين والفنين وحرمان البلاد من اختصاصهم في أشد الظروف الحاجة اليهم .

اما الطاقة البترولية والتي تؤلف أكبر رصيد للثروة القومية العربية ، فانها في الوقت نفسه تؤلف أهم أساس للحركة الصناعية في العالم كله . ذلك أن (احتياطي) البترول العربي يؤلف ٥٤٪ من (احتياطي) البترول في العالم ، وأن انتاج النفط العربي يؤلف ٤٠٪ من انتاج النفط العالمي ، في حين أن انتاج النفط الأوربي

للحضارة ، كانت الأصالة هي الشرط اللازم لتحقيق الوحدة الحضارية ومن ثم لتحقيق الوجود القومي الجديد .

لقد كان مفهوم الأصالة قائما على العودة الى الماضي كما كان يفعل أصحاب الدعوة الى الكلاسية القديمة في بداية القرن الماضي من أمثال دوكاني ودافيد في العمارة والفن ، ولكن هذه الدعوة فاشلة لأن آثار الماضي عظيمة بذاتها وتبعد لظرفها ، فالرجوع الى الماضي نكسة لا يمكن تبريرها ، ذلك لأن الحاضر يبقى أفضل من الماضي لأنّه اضافة الى مكتسبات الماضي وليس تقاصنا ، حتى في حالات التقهقر ، فنان ثمة تجارب جديدة يستفيد المرء من معاناتها ، فتكتسبه معرفة جديدة لوجه آخر من وجوده الحياة ، ولكن الحاضر أيضا ليس هدفا ولا يمكن أن يكون هدفا ، لأنّه غير موجود أصلا ، فجميع النجزات التي نحققها اليوم تضاف الى الماضي . ولكن المهد هو المستقبل . بمعنى أن ما نكتسبه انما هو ذخيرة وعدة للمستقبل ، ان التراث يحمل صفة الديمومة أما الماضي فيحمل صفة الانقضاء والانهاء والتجاوز . التراث هو العطاء القومي الحضاري المتزايد الذي يتتجهز به الإنسان في مجتمع من المجتمعات لخوض غمار المستقبل ، وهو دائم ومتام ولا يرتبط بمرحلة واحدة من مراحل التاريخ ، فالتراث العربي لا يتمي فقط الى العصر الأموي أو العباسي أو الاندلسي أو العصور الأخرى ، وإنما ينتمي أيضا الى جميع المراحل السابقة التي كان الإنسان العربي يقدم فيها عطاءه ومنجزاته بدءاً من فجر وجوده . وبهذا فهو يشكل روح

الحضارة والتاريخ ، لأنّه حصيلة التطور الفكري والمقائي والابداعي ، كما هو حصيلة التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

والأصالة ليست دعوة طارئة بل هي شرط أساسي لشرعية العمل الفني والأدبي . العمل الفني المرتبط بروح حضارة أمة من الأمم هو العمل المشروع . ولكن عندما ينفصل الفنان عن مجتمعه وتراثه الى تقاليد وتراث أمة أخرى ، فأن هذا الاتصال الذي يسمى « الهجرة » أو يدعى « الاغتراب » ، إنما يحدد الاتماء الجديد الذي يقوم به فنان ما ويحدد هويته الجديدة . ولن نقف كثيرا عند هذه المحاولات الفردية ، اذ ما يهمنا هو توجيه الاتباه الى الهجرة الجماعية أو الاتماء الجماعي لحضارة أخرى أو لتراث آخر ، ان هذا لا يمكن أن يأتي طوعا حتى في المجتمعات الموحدة وذات القويمات المتعددة ، بل هو اذعناني جاء نتيجة ظروف الاكراء والاستلاب الاستعماري . وهذا هو وصف الواقع الثقافي في البلاد العربية كلها منذ بداية السيطرة الشعوبية والاستعماريات التي كانت في الواقع سيطرة حضارة على حضارة .

ومع ذلك فاننا نقول أن هذه السيطرة الادعائية رافقها في العصر الحديث نوع من الرغبة الطوعانية بعصرنة الحياة العربية وتطورها على غرار ما يجري في الغرب ، ولقد ظهر تيار العصرنة هذا مبررا أمام التخلف الشديد الذي آلت اليه البلاد العربية ، بينما كان الغرب يجتاز الطريق في عصر النور حتى الذروة .

ان مسألة العصرنة هذه كانت في الواقع

ذات حدين ، فهي من جهة طريق الى الاصلاح والنهضة لابد أن يستمد قوته من تجارب الآخرين الناجحة ، ومن جهة أخرى هي دعوة الى الانفصال المتزايد عن روح الحضارة العربية ، وهذا ما توضح لأصحاب النزعة القومية والمتقدرين المناضلين الذين وجدوا أخيراً أن خطر هذه المصرنة قد يطغى على قواعدها . وكان اتقادنا أن المعاصرة كافتتاح على تيارات الثقافة في العالم ممكنة في مجال العلم وفي مجال الوسائل والأساليب التي تخسر المسافة الى تحقيق الأهداف الإنسانية ، ولكنها تفقد مبررها في مجال التعبير عن الهوية القومية وفي مجال بناء الشخصية الغربية الأصلية^(٢) .

ونحن نتقدّم فكرة المعاصرة التي تتضمّن في حقيقتها التقليد والمحاكاة واستيراد الأساليب الغربية ، والتي كانت السبب في التخلّي عن الشخصية الفنية الأصلية للاتّحاد بالشخصية الفنية الغربية . أما المعاصرة بمعناها العام أي معايشة الظروف الراهنة والتطلعات المستقبلية فهي أمر مقبول ولكن لا بدّ من اياضه . ليس القصد من الدعوة الى الأصالة والمعاصرة أن توقّف بين اتجاهين ، اتجاه يسعى الى تأكيد الحفاظ على الهوية القومية ، واتجاه يسعى الى تأكيد عالمية الفن . ولكن هذه الدعوة تعني تحقيق اصالة في الفن متعددة ومتطورة ومرتبطة بطموحات الإنسان ، فالمعاصرة هنا تعني التقدّم ، تعني التطلع نحو التجديد وتعني الابداع ، وقد تقترح عنواناً جديداً لهذه

(٢) انظر كتابنا : الفن والثورة من ١٨٨

الدعوة فقول أنها الأصالة والابداع لكي نضع هذه الدعوة أما أهدافها الصحيحة وتنقذها من محاولة التوفيق التي يسعى إليها كثير من الذين تحدثوا في هذا الموضوع بتعدد واضح وبتبين سطحي لهذه الدعوة .

فمندما نتقدّم في فنا الأصالة ، فإن ذلك يعني إعادة النظر بصورة شاملة بهذا الفن الذي نمارسه والذي يفترض أن تذوقه . اتنا نقول انه اذا كانت ممارسة الفن المهجين ، الفن المستورد ، قد فرضتها كلّيات الفنون الأجنبية والمعاهد الفنية العربية التي مازالت تطبق المناهج الغربية ، فان التذوق الفني ما زال بريئاً معافى ، بدليل أنه لم يتوجّب حتى الآن استجابة صادقة وغنوية لهذا النوع من الفن . وهذا أمر هام لم نعره بعد اهتماماً صحيحاً ، بل اتنا على العكس ، تهم الجمهور بالجهل وعدم الثقافة الفنية ، ولكننا أبداً لم نقل ، اتنا نقدم لهذا الجمهور الفن الذي لم يعتد ولا يتصل بجذور ثقافته وتراثه .

ان تعريف الأصالة ما زال غير واضح عند من كتب في هذا الموضوع ، فكان هذا الاصطلاح يعني تفسيره اللفظي المعجمي . ولكن في الواقع أصبح دلالة ومبرأ ، انه عنوان لنزعة قومية تسعى الى توضيح الهوية العربية في العصر الحديث وعلى هذا الأساس فان الأصالة الفنية كما نراها هي : (تحقيق عمل ابداعي يتنمي الى شخصية تراثية متميزة بأسسها العمالية) وهذا التحقيق يمر بثلاث مراحل : رفض الثقافة الغربية أولاً ، والكشف عن معالم الشخصية الذاتية

ثانياً ، ثم مرحلة تمثل هذه الشخصية في الأعمال
الابداعية .

ذكرنا في هذا البحث معنى التراث فقلنا انه
عطاء حضاري وقومي متزايد وهذا يعني أنه
لابد أن نعرف أولاً تاريخ تطور هذا العطاء
الحضاري الطويل منذ بدايته حتى يومنا هذا ،
مروراً بجميع حالات الصعود والهبوط ، الأخذ
والعطاء ، الاستواء والانحراف . ويجب أن
نعرف بصنف ثقافتنا الفنية ، فنحن ما زلنا
متخلفين في تدريس فتنا وتاريخه في معاهدنا
الفنية كمرحلة من مراحل تطور الفن في العالم
على الأقل .

ان مادة تاريخ الحضارة هي من المواد
الثانوية في تعليمنا العام والجامعي، وان المؤلفات
العامة في هذه المادة تكاد تكون معدومة .

وما زلنا نعتقد أن نقطة البداية في عملية
التأصيل هي التخلص عن الجماليات الغربية والكف
عن التقليد ، وتقسيم تجارب الآخرين من خلال
مفاهيمنا وتقاليدنا وظروفنا وطموحاتنا .

على أن المسألة التي تبدو أكثر أهمية هي
مسألة الالتزام ، ومع تأكيدها لرأينا في الالتزام
وتميزه عن الازام ومع ايمانا بالحرية الابداعية
المسؤولة فاتنا ترفض القول أن الالتزام مسألة
منفصلة عن مفهوم الأصالة ، وأن الفنان الملتزم
يمكن أن يكون أصيلا أو هجينًا في أسلوبه .
وأن الالتزام مسألة مضمون وموضوع وأما
الأصالة فهي مسألة أسلوب . بل اتسا
نرى التحاما صحيحاً بين الأصالة والالتزام ، فإذا
كانت الأصالة هي تمثل التراث من أجل بناء

المستقبل ، فإن التزام القضايا العامة هو النسخ
الذي يغذى الممارسة الفنية من عملية التمثيل
حتى تحقيق المدفء .

الثقافة الخلاقة والثورة

عندما تتحدث عن ثقافة معاصرة فإن هذا
يعني الحديث عن ثقافة ثورية ، ذلك ان العصر
الذي نعيش يقوم على تغيير متجرج في المفاهيم
والظروف والتطلعات . بينما قامت العصور
الخالية على مفاهيم التطور الطبيعي ، والثقافة
اذا كانت وسيلة الانسان الى فهم الحياة ، فإن
هذه الوسيلة لا بد أن تصبح منسجمة مع المدفء
قادرة على مجاراته وفك رموزه وفتح الافق
نحو منظوراته المختلفة . ومن المؤسف أن واقع
الثقافة في البلاد العربية ما زال متخلطاً عن تطور
الحياة ، فمع أن جزءاً من الأرض العربية لم يصل
بعد إلى مستوى الحياة في القرن العشرين إلا
أنها تجاوزت كثيراً من العقبات لكي تعيش من
التخلف الذي لحقها ، ييد أن الثقافة الثورية هي
المناخ الصحيح السليم الذي يمكن أن يتعاش
مع التقدم السريع الذي تارسه الأمة العربية
في كثير من المجالات .

ولكن الثقافة اذا كانت وسيلة ، فهي تختلط
بالهدف ، فهي عندما تكون خلاقة تضييف الى
الحياة كسباً جديداً . وتفني الإنسانية بمعين
اضافي طارف . فالحياة ليست مستقلة عن
الإنسان ، وفهم الإنسان للحياة يعني فهمه لذاته .
والخلق الثقافي يعني زيادة في حجم الوجود
الإنساني وزيادة في حجم الحياة .
والحق أن الثقافة ليست مجرد عملية تداول



بواسطتها الخدمات الحياتية ، بل هي المعرفة ذاتها التي نمارس بواسطتها الوجود الوعي والحضارى ، وبين هذه المعرفة وجودنا علاقة سببية متبادلة، فلا يكاد يكبر الاول حتى ينعكس حجمه على الآخر ٠

ولكن ثمة خلاً واضحاً في تناسب الثقافة العربية مع الوجود الحضاري العالمي ٠ فلقد امتدت آثار التقدم العلمي والتقني والفكري المذهل خلال هذا القرن إلى جميع أنحاء العالم، وعاش الناس جمِيعاً على اختلاف ظروفهم في عصر المتناهيات ، المتأهي في الصغر ، والمتناهي في الكبر والمتناهي في المدى ٠

ولكن الثقافات استمرت تتنامي ضمن إطارها القومي ، ولم يكن لها أن تتدخل مع غيرها من الثقافات ، لأنها بذلك تفقد خصائصها وتعيش تابعاً لغيرها ٠ ولا أنه لا يوجد ما يسمى بالثقافة العالمية ، بل مجموعات من الثقافات القومية تحدد مستوى العصر ، فأن ازدهار ثقافة ما يعني إغفاء لهذا العصر . ومع أن من المصلحين الثقافيين من رأى خطأً أن اصلاح الخلل بين الثقافة والوجود الحضاري هو في اتمام الثقافة القومية إلى الثقافة المقدمة ، فإن هذه الدعوة تعارض جوهرياً مع طبيعة الثقافة التي يجب أن تبقى قومية تأخذ جذورها من الأصول الفكرية والفنية للامة ، وتنمو في مناخ الحياة الاجتماعية والسياسية وفي مناخ الطموحات الشعبية ٠

والسبيل الوحيد لجعل الثقافة القومية بمستوى العصر المتغير ، هو جعلها ثورية ٠ وما الثقافة إلا حصيلة فعالية الإنسان في نطاق

العقل والطبيعة ، إنها معرفة وعلم ومكتبات مطلقة ونسبة إلى جانب كونها تفاعلاً مستمراً مع الطبيعة وليس الإنسان المثقف مجرد حيز لاستيعاب المعرفة بل هو مفاعل لتحويل هذه المعرفة إلى وسائل توسيع مفهوم الإنسان عن الحياة ٠

أما الثورة فهي نزوع مستقبلي طموح يكشف الجهد الإنساني لبناء حضارة الإنسان وإلى تكريس هذه الحضارة وجعلها حية باستمرار ٠ ولكن الثقافة والثورة ترضاها إلى ظروف صعبة حررت حقيقتهما ، ومن أخطر هذه الظروف هو (القمع) ٠

فالثقافة من حيث هي فعالية في نطاق العقل والطبيعة لم تتمكن بممارسة انسانية كاملة ٠ فالعقل كان في حالة استلاب في ظروف النظام الفلسفي الميتافيزيقي وفي حالة قمع في ظروف النظام اللاهوتي ، وفي عصرنا الحالي يخضع العقل لظروف الاتجاه الآلي الصناعي ٠

اما الطبيعة فلقد كانت أمام أحد اتهامين ، اما أنها مضادة للعقل كما اتهم الرومانسيون والماثليون ، وأما أنها متطرفة في الارتواء ، كما تم بالنسبة لبعض المثقفين الذين عبروا عن ممارسة متطرفة للحرب والحب واللذة والتمرد ٠ وتعرضت الثورة أيضاً لحركة قمعية رجعية في حقيقتها وإن كانت تعلن دائماً عن غيرتها على التراث وعن دعوتها المستمرة إلى تأصيل الثقافة . ولكن لابد من تحليل معنى الثورة والثقافة كل على حدة فالثورة في حد ذاتها نزوع مستقبلي طموح يكشف الجهد الإنساني ويقرب المسافة



على هذا الشكل أحياناً ، فكان رد الفعل شديداً
وغاشماً في استنكاره لنفهم الثورة اطلاقاً
ولكن الرؤية السليمة لمفهوم العصر الحديث
توضح لنا مفهوم الثورة . فلم يكن هذا العصر
هداماً متشائماً ولم يكن منقطع الجنور . بل
هو عصر تتسع فيه المستحدثات والاختيارات
بصورة شاقولية ويقف الانسان المتسب لهذا
العصر وراء هذا التساعر كما يقف في قته ،
أما الانسان المثقف الذي يقف على اعتاب هذا
العصر فإنه ما زال يفتقر إلى الهوية الثورية التي
تساعده على دخول هذا العصر .

الي حضارة الانسان . أي أن الثورة ليست
تفسيرياً الحركة اشعالية تجاهه حدثاً أو واقعاً سيماً ،
بل هي أسلوب في الحياة يرتبط أكثر فأكثر بمعنى
الانسان المترعرع الفاعل ، كما يرتبط بصورة
أقوى بمفهوم الزمان المتغير باستمراره والانسان
من حيث هو النموذج الرمزي الشخص ، مطالب
بتكشف وجوده ، وبمعنى آخر هو مطلب
بالتحرك المستمر باتجاه مستقبل أكثر بعضاً
وانتساعاً من الحاضر أو من الماضي ، وهذا
التحرك الفعال المسؤول هو شكل الثورة
ومضمونها ، ملتحمين متداخلين .

وهكذا فإن الثورة ليست شعاراً ظررياً
منفصلاً عن الانسان وارادته وطموحه . بل
هي الوجود الجديد للانسان في مجتمع يتجدد
باستمراره .

والحق ان الفارق بين الماضي والتراخي كاد
يكون ضعيفاً جداً ، ولقد سبب هذا الاختلاط
بينهما غياب الاصالة عن الثقافة .

وثلة دعوة تجلت في بداية القرن الماضي في
أوروبا تدعى لاحياء الماضي الرصين الرائع ،
الكامن في الثقافة الكلاسيكية الاغريقية الرومانية
وجعله نبراساً للثقافة الحاضرة ، وقال هيغل
نفسه في هذا المجال : لا يمكن لأي هوميروس
أو سوفولكس ، أو لأي داتي أو اريستيد أو
شكسبير أن يظهر مجدداً في عصرنا هذا ، فما
غنوه بهذه العظمة غنوه حتى النهاية ، وما قالوه
بهذه العريقة قالوه حتى النهاية » .

لقد فهمت الثورة على أنها تحطيم للقيم
وعلى أنها نكمة ضد الأصالة ولعلها مورست

والثقافة الثورية موقف يتجاوز فيه
الانسان الظروف الرجعية والسكنونية كما يتجاوز
فيه جميع وسائل الكبت والقمع ، لكي يساهم في
الكشف عن أسرار الوجود ويحدد معنى
الحياة .

وتهمنا من هذا ان الثقافة الثورية اذا كانت
نجدية للقيم الثابتة وللمؤسسات القمعية ، فان
هدفها من وراء ذلك ليس مجرد التحدى
والتهديد ، بل الخلق والتجدد . وهذا الخلق
والتجدد هو جوهر الثقافة .

واذا ظرنا الى هذه المعاني من زاوية جديدة
فاننا نرى الثقافة والثورة متلازمان ، كل واحد
شرط للآخر وصفة لازمة ، فالثورة هي موقف
ثقافي بناء ، والثقافة هي ممارسة ثورية بناء .
ان جعل عالم الثقافة عالماً بلا ارغامات كما
يقول ماركوز ، وهو يرى أن حرية الارتساء
ضرورية لخلق حضارة جديدة تقوم على الحب
وعلى ممارسة نوع من التعميد الذاتي البعيد



الخلق لتميزها عن الثقافة السكنية ، الثقافة المفعمة .

ان الهدف الاساسي للثقافة هو خلق وجود حضاري انساني والثقافة بهذا المعنى تبقى مرتبطة بمجموعة انسانية معينة ، ترتبط بتراثهم ووأقumenم وآمالهم ، ليس ارتباط تبعية بل ارتباط مسؤولة يحملها مهمة القيام بدور بناء في مجال المحيط الذي فيه الانسان يعيش ، ومن خلال المشاكل والتطورات التي يمارسها فالثقافة الخلاقة أو الثقافة التورية تعني التحرك الفعال المستمر في مجال المسؤولية الوعائية ، فهي اسلوب متعدد في الحياة وليس وسيلة ، وهي مرتبطة عضويًا بالآلية التطور والبقاء والارتفاع ، وتجه الثقافة التورية الى بناء الانسان المعاصر ، أي الانسان المتنمي الى العصر ، لتحريره من جميع الافكار القبلية والايديولوجيات الثابتة ، ومن جميع المؤسسات القمعية التي تجده فاعلية وتكتب قدرته على التحرك والخلق . وتعنى الى خلق مجتمع سيد قادر على المبادحة والمشاركة في البناء والعمل ، متتحرر من روح الخنوع ومن استمرار العبودية والاستغلال ومن الكسل والاتكالية والجهل .

والثقافة التورية تتجه الى الفسائير لتنمي لديها قيمًا جديدة كما يقول غيفارا . ولتربي فيها الحوافز الانسانية والقومية لزيادة الاتاج الحضاري ورفع مستوى .

ولعل أهم ما تسعى اليه الثقافة التورية هو امداد الثقافات العالمية بمنجزات فكرية وفنية وأدبية جديدة تبني الحضارة الإنسانية وتزيد

عن ضفوط القمع ، هذا العالم المتحرر من الارغامات التي خلقت منذ القدم حالات الموز ونقصان النضج ، يقتضي فرض ارغامات جديدة لحماية نظام قائم على الحرية ، فهل يعني هذا ان الثقافة لا يمكن أن تبقى حرة اذا كانت مرغمة على ممارسة نوع من الحرية ، بل يبقى المثقف في حالة انسلاب وتعليق ؟

وجوابنا ان الارغام على الحرية لا يمكن أن يكون خارجا والا فان الحرية تفقد معناها ، بل اتنا اذا أردنا استعمال كلمة غير الارغام ، أو الارغام الذاتي ، فان الالتزام الطوعي لممارسة الحرية يمكن أن يضمن استمرار الصفة الثورية في النشاط الثقافي .

ويقي الوعي هو المنظم للحرية ، والانسان الوعي هو القادر على تحديد اتجاه حرية متنقلًا من موقف الى آخر ينطلق ثوري ينزع عن الحرية الصفة الارغامية محتفظا في بصفاته التي تربط الحرية بالحياة والانسان والواقع . على أنه لا بد الى جانب الوعي من ممارسة التخيل المبدع الذي يعطي الثقافة روحًا فنية وأدبية ، لأن العقل في الثقافة يمارس في حد ذاته سلطة قمية كانت محل اعتراض دائمًا ، أما التخيل فهو اذ يحمل من الحقيقة ما لا يتناسب دائمًا مع العقل ، فإنه يبقى اداة معرفة ، لانه يتضمن حرية الرفض لتحقيق التكامل بين الانسان والطبيعة .

والتخيل هو سبيل الخلق في الثقافة ، بينما الوعي هو سبيل استيعاب المعرفة ، ولا بد للثقافة أن تقوم على الوعي والتخيل ، على العقل والطبيعة . وهذا ما جعلنا نطلق على الثقافة صفة



من مكتبات مصر : بينما تسعى الثقافة السكونية الى الاستيراد والنقل ، وتمثل الثقافات الواقفة ، ويشوه هذا ، الثقافة القومية .

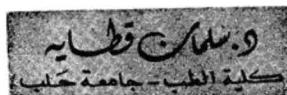
ولقد قامت الثورة الثقافية في الصين لتفصي على فكرة استيراد الثقافات الاجنبية وهو ما يسمى بسياسة (المائة زهرة) . ولكننا هنا في جزء من البلاد العربية ، ما زلنا ندعوا الى النقل والاستيراد والترجمة دون الاهتمام الجدي والعلمي بتشجيع البحث والاتاج الثقافي الخلائق . وثمة ما يعني الثقافة الثورية في بناء الانسان وهو تمييز الناس بحسب عملهم واتاجهم وابداعهم ، الذين يعملون والذين لا يعملون .

ان مهمة الثقافة الثورية ان تنهي عهد الكسالى العقما ، والطحالب المستقلين للثقافة ، وأن تمسح آثارهم في تحالف المجتمع . وان تدعم دور المبدعين والمستقلين .

وإذا كانت الثقافة الثورية من أجل الناس من أجل حريةهم ومستقبلهم فإنها تتجه أيضا لنقص أخلاق الخنوع والذل وللقضاء على سلوك العنف والجريمة لتبني أخلاق الحب والتضحية واخلاق الثقة والطموح ، وتقوى علاقات الناس فيما بينهم وتدعم بناء الاسرة وتنظيم الحياة الاجتماعية على أساس العدالة والحرية والفرح .



نظريّة الانطاكى وفلسفته في الأنفاس



ولقد ابتكرت الامم قبل العرب أدوات موسيقية مختلفة ، الا ان الفارابي ابتكر الآلة المسماة بالعود والتي تعتبر أساسا في علم الموسيقى العربية . والعود الذي ابتكره الفارابي معروف باسم السيج ، ولقد جعل اوتاره على أوزان تفرع الشريان الابهر من القلب حتى الاصابع .
وعندما أنس العرب سلمهم الموسيقي

ومشافي الامراض والطلل في الطب » و « الفية في الطب » و « بهجة الناظر » و « تزيين الاسواق بتفصيل اشواق العشاق في الادب » و « رسالة في الحمام » او الرسالة البكرية .

ولكن أشهر كتبه وأهمها كتاب « تذكرة أولي الالباب في الجامع للعجب العجائب في الطب » ، ويقع في ثلاث مجلدات . ذكر فيه الامراض وعلاجهما ، والأدوية المختلفة (يحتوى على مالا يقل عن ١٧١٢ صنفا) ، وفيه أول ذكر للافرنجي ومعالجته بالزئبق ، ولنبات البن .

يعتقد الانطاكى(*) أن لذائذ الدنيا أربع : المالك ، والمساع ، والنكاح ، والملابس . وأن افضلها الطعام ، واردها النكاح ، وأسلمهما المساع . فالطعم وان كان حاجة ماسة للجسم لكن الاكثار منه جالب للامراض ، كذلك النكاح ، اما المساع فلا ضرر منه فليكثر من شاء ما شاء منه .

(*) - داود الانطاكى (١٥٠ - ١٥٨ هـ / ١٥٤٢ - ١٥٩٩ م) هو داود بن عمر الانطاكى ، ولد في انطاكية (وقيل في قوعة قرب ادلب ، ثم انتقل إلى انطاكية) . وكان ضريراً وكسيحاً ، ولكنه شفي من كساحة ولقب بالضرير . ودرس الطب وتطرق فيه ، وسافر إلى حلب ، ودمشق ، والقاهرة ، ودرس فيها . وكان يارعاً في المنطق ، والفلسفة ، والفقه ، والطب . واتقن اللاتينية ، وانتم بالالحاد في اواخر حياته ، فقصد مكة للحج وتوفي فيها . ترك عدة كتب منها : « استقصاء الملل »



والاوتار من حيث السلم الموسيقي معادلة تماماً لصوت الانسان .

جعلوه أيضاً فيزيولوجياً فاعتبروا أحسن صوت للرجل مساوياً لاغلظ وتر في العود وهو المسمى اليم .

فالعلاقة بين العود وجسم الانسان واضحة وтامة ، ولقد استطاع اسحق الموصلي (٧٦٧ - ٨٨٥) أن يتحقق في هذه العلاقة حينما أشار الى أن الالحان تناسب مع النصوص الاربعة المرفوعة ، فإذا كان الوقت شتاء فمن المفضل العزف على البم المصنوع من النحاس في القانون ، فإن انتشار اللحن يؤدي الى جو يابس حار ، وهو أنساب للطقس البارد شتاء .

وجعلوا رتبة الصياغ مساوية لارفع وتر في العود وهو المسمى الزير . وبين الاثنين وتران : أحدهما المثنى والثاني المثلث .

فالعود يحتوي على هذه الاوتار الاربعة . ولكن من الناس من جعلهم ثمانية . والنسب بين هذه الاوتار الاربعة هي كالتالي :

البم أغاظها ويعادل المثلث + ٣/١ وادعاتها بطبقات الحرير المصنوع منها وجدنا أنه مؤلف من ٦٤ طاقة حرير .

بينما المثلث يساوي المثنى + ١/٣ ويعادل ٤٨ طاقة حرير .

والمثنى يساوي الزير مضافاً اليه ثلث أي ٣٦ طاقة حرير .

أما الزير فيحتوي على ٢٧ طاقة حرير .

والواقع أنه عندما يسمع الانسان اليقاع والالحان فان ذلك يؤثر في القلب ومن ثم يجب تغير النبض ، ولا عجب فان ترتيب أوتار العود مأخوذ من ترتيب شرائين القلب وتفرعاته ،

» والكتاب يبرهن على ان المؤلف عالم كبير ورجل جدي ووتجانى « (لوكلير) ، وهو مطبوع عدة مرات .

وفي آخره قسم ، دخبل على الكتاب الاصلى فيه الكثير من السحر والشمعة ، ادخله عليه آخرون ، ولا علاقة للانطاكي به . وكتابه الذي اعتمدناه في هذه الدراسة هو « الترجمة المبهمة في تشريح الازهان . وتعديل الازمة » .

والى الامزجة الاربعة : الحار ، الربط ،
اليابس ، الجاف .

ونحن نعلم حسب النظرية البقراطية ان توافق هذه الامزجة وتنعادلها يؤديان الى حال الصحة ، التعادل CRASIE وان اضطرابها يؤدي الى سوء المزاج DYSCRASIE وهو حال المرض .

معنى هذا اذكى مزاج وطبع الحانا مناسبة حسب صاحب المزاج . الا اذ المزاج هذا ذو علاقة مباشرة مع البرج الذي يتضمن اليه صاحبه .

(كونسيت) يرى ان الناس يجلسون صامتين
وهم يحسون أنفاسهم ، ويركرون اتباههم على
ما يسمون ٠٠٠ وكأنهم لا ينصلون بقلوبهم بل
بعقولهم

والواقع أن الانفعال الانساني تجاه الموسيقى
معقد . اذ تداخل فيه عناصر كثيرة . ولكن
القابل في الموسيقى الاوروبية (المسمة خطأ
عالية ، وهي ليست عالية الا لأن الاوروبيين
فرضوها على العالم فأسموها عالمية) ، هو المنصر
العقلاني .

واذا اتقننا الى الجو الشرقي وجدنا الامر
على العكس تماما ، فالناس في انفعال وهياج ،
ويتلاعب الفنان المغنى بهذه المواقف . فاذا كان
من النوع الجيد والقديم ذي الجمهور المعتمد
لاعماله وفته ، استطاع أن يتلاعب بعواطف
الجمهور كما يريد تقريبا .

وليس الامر في رأينا عائدا الى كون العرب
عاطفين ، او لأنهم اقل انصباطا وانتظاما من
غيرهم فقط .

بل ان الامر عائد الى طبيعة الموسيقى
العربية نفسها . لأنها فيزيولوجية محض ذات
 مباشرة بجسد الانسان ، لذا فهي تحرك المستمع
 بدءا من الفيزيولوجيا حتى النفس .

فاذا كانت الانفعال تؤثر في القلب ثم في
النبض . فلنرى كيف يحدث ذلك .

ان الانفعال مسؤولة اما :
من نقرات منفصلة يفرقتها سكون تنقرات

فهمكدا نجد أن الانفعال التي تترنم بالشجاعة
والحروب تاسب أصحاب برج المريخ .
وان الحان العشق والغزل ولطف الشمائـل :
تناسب أبراج الزهرة وعطـارـد .
اما الحان الزهد والدين فهي للمشتري .
والحان السلطة وعلو الهمة : للشمس .
والرـياض والـسـيـاحـة : لـزـحلـ .
اما التـغـنـي بالـاحـانـ المـاكـلـ والنـكـاحـ : فـهيـ
ـلـاهـلـ الـحـضـيـضـ منـ السـلـيـقاتـ .

وقد يكون هذا الامر سهلا بالنسبة لصاحب
الصناعة (أي المغني أو الفنان المازف) عندما
يكون جليـهـ شخصـاـ واحدـاـ يـعـرـفـ تمامـ المـعـرـفـةـ .
اما اذا كان في مجلسـ فيهـ خـلقـ كـثـيرـونـ
ـ،ـ صـعبـ عـلـيـهـ الـامـرـ لـصـعـوبـةـ جـمـعـ الحـانـ اـبـراجـ
ـمـتـعـدـدـةـ .ـ وـلـكـنـ عـلـيـهـ هـنـاـ ،ـ حـسـبـ بـرـاعـتـهـ ،ـ تـالـيـفـ
ـنـسـبـ صـالـحـةـ بـيـنـ الـاحـانـ تـنـاسـبـ الـجـمـيعـ .ـ فـانـ
ـعـجزـ فـعـلـيـهـ أـنـ يـتـخـذـ طـبـعـ رـئـيـسـ الجـلـسـةـ وـيـأـخـذـ
ـبـعـينـ الـاعتـبارـ أـيـضاـ طـالـعـ الـوقـتـ .

كل هذه تخدمه في عدة امور : اما بـسـطـقـومـ
ـأـوـ رـفـعـ تـشـاـجـرـ
ـأـوـ دـفـعـ هـمـ .
ـأـوـ مـرـفـعـ مـرـضـ
ـولـكـنـ هـذـهـ الـاسـطـبـابـاتـ اـذـ صـحـ القـوـلـ
ـلـاـ عـلـاقـةـ لـهـ ،ـ ظـاهـرـاـ ،ـ بـالـسـمـاعـ الذـيـ يـقـصـدـهـ
ـالـنـاسـ لـمـعـتـةـ وـالـتـروـيجـ عـنـ النـفـسـ .
ـولـكـنـ الـوـاقـعـ بـالـنـسـبةـ لـلـموـسـيـقـىـ الـعـرـبـىـ
ـمـغـاـيـرـ تـامـاـ .

كل من حضر منا حفلة موسيقية غريبة



الاوتار ، وسرعتها مثلاً تناسب مع سرعة ضربات القلب TACHYCARDIE المصادفة في الحميات مثلاً ٠

— أو أنها نعمات متصلة كالملزامير ، وتغير نعماتها ينسجم مع تغير النبض إذ يصبح نبضاً موحياً ٠

والفناء مؤلف من ثلاثة عناصر :

السبب : وهو عبارة عن نقرة يليها سكون وهو جزء من النبضة ولنقل نصف النبضة لأنها كما سبق أن قلنا : سكونان وحركة ٠

واللود : وهو سكون بعد نقرتين

والفاصلة : وهو سكون بعد ثلاث نقرات أي أن لدينا هنا وحدة للفناء مؤلفة من أربعة عناصر ٠ تماماً كالنبضة الواحدة ٠

فإذا اسجم النغم والفناء وأيقاعهما مع النبض غيراً وبالتالي دورة الدم ، ومعنى هذا أن كل الوظائف أيضاً تغيرت لأن كل استقلالياتها متعلقة بالدم من حيث سرعته ، وكمية الاوكسجين فيه إلى آخره ٠ وبالتالي فإن الحال النفسي أيضاً يتغير ، ويعود هذا فيؤثر في الفيزيولوجيا وتأثير هذه في النفس وهكذا تباعاً حتى يصبح الإنسان جميماً طوع النغم واللحن ٠

وحتى الانبعاث المرضية ذات علاقة بالموسيقى والالحان ٠

والواقع أن النبض كما يقول الانطاكي « هو حركة مكانية من أوعية الروح مؤلفة من انقباض وانبساط للتدير بالنسيم » ٠

اذ كان القدماء يعتقدون ان غاية النبض ترويج الدم بالمواء عبر الجلد ٠ وان هذه الحركة مثل حركة الدم أي « على حد مد المياه وجزرها العاصلين من قبل الاشعة » اذ إن فكرة دوران الدم لم تكن موجودة في ذلك الزمان ٠

واختلف القدماء فنهم من قال إن حركة الشريان مستقلة عن القلب كاصل التجربة وهي احدى المدارس اليونانية ٠ واتفق معظمهم أنها جزء من حركة القلب ٠ وان حركته مؤلفة من انقباض وانبساط ، وان حركة الشريان هي ارتفاع وانخفاض ٠

وقال ابن سينا « ان كل نبضة مؤلفة من حركتين وسكنين ٠ لأن كل نبض مركب من : انبساط وانقباض ، ولا بد من تخلل السكون بين كل حركتين متضادتين » ويقول ايضاً : « اربعة أجزاء : حركة انبساط ، وسكنونان ٠ حركة انبساط وسكنون بينه وبين الانقباض ٠ وحركة انقباض وسكنون بينه وبين الانبساط ٠ »

أي أن كل نبضة مؤلفة من :

سكنون — انبساط — سكون — انقباض وبيؤكد ابن سينا ان ادراك زمن الانقباض تصير جداً حتى انه من الصعب ادراكه ٠

اما تصنيف هذه الانبعاث فهو تابع للنظرية البقرامية وهي كما هو معلوم تقول إن ثمة أربعة عناصر وأربعة أمزجة وأربعة أخلاط :

عناصر : نار أرض هواء ماء
أخلاط : دم سوداء صفراء بلغم
أمزجة : حار يابس رطب بارد





طبيب (ولطه ابن سينا) يجس نبض مريض لاستكشاف سبب مرضه

فبالنسبة للنغم والايقاع نستطيع القول
انما يكون ان كما يلي :

حركة - سكون
استواء - اختلاف
نظم طبيعي - غير طبيعي أو بلا ظم اطلاقا
نقل - خفة .

وهذا تصنيف الانباض الايقاعية البسيطة.
وهي كما نرى تسعه أيضا حسب النظرية
البقراطية .

فاما طرحنا النبض الذي لا ظم له وجدنا
أن الايقاع على أربعة أنواع ، لكل نوع شكلان
شديد وضعيف .

والواقع ان الالحان العربية تخضع هي
أيضا الى اربعة اجناس :
الاول : المسمى العمود الاول أو الخفيف
المطلق وهو مختلف من نقرة يعقبها ويسبقها سكون ،
وكلاهما متساوية .

والواقع ان هذا الايقاع هو ايقاع النبض
المتواتر أو الخفيف .

الثاني : العمود الثاني أو الخفيف الثاني :
وهو نقرة يتبعها سكون ، وفي النبض يقابلها
المتفاوت أو المختلف .

والثالث : الثقل الاول : مؤلف من نقرة
وسكونين تاليين ويقابلها النبض الثقيل .

والرابع : الثقل الثاني : وهو مؤلف من
نقرة وثلاثة ازمنة سكونية ويقابلها في النبض ذو
النظم غير الطبيعي . ولنقل انه نوع من انواع
النبض البطيء .

فإذا مازجت بعضها بعض حصلنا على
سعه نماذج مركبة هي :

سوداء-جاف بلغم - رطب حار - دم
سوداء - بارد رطب - صفراء دم - جاف
بارد - بلغم صفراء - حار ثم : المعتدل
وهكذا وبالنسبة للانباض لدينا سعة

انباض وهي :

الطوبل	المعدل	القصير
الريض	المعدل	الضيق
النخفض	المعدل	الشرف

وهي أنباض بسيطة .

وتوجد أخرى مركبة هي :

الزائد : طولا وعرضها وعمقا وهو : النبض
العظيم .

والناقص : طولا وعرضها وعمقا وهو :
النبض الصغير وبينهما المعتدل

والزائد : عرضا ، وشهوقا وهو : النبض
الغليظ .

والناقص : عرضا ، وشهوقا وهو : النبض
الدقيق وبينهما المعتدل

المستوى : وهو الذي تساوت اجزاؤه
والاختلاف : وهو الذي اختلفت اجزاؤه
وبينهما المعتدل .

الا ان هذه التصانيف لا تهمنا في بحثنا أنها
لاتتعلق بالنغم والايقاع بل العرض والطول
والشهوقي .



فإذا ضربتها في اقسام الحركة بلغت سمية وثانية
واربعين ، وهكذا المجموع في باقي الاجناس » .
والواقع ان هذه الارقام من الناحية الطبية
السريرية لا حقيقة لها . ولكنها من الناحية
المusicية النظرية قد يكون لها ضرب في الصحة .
من كل ما تقدم نستطيع القول بأن الموسيقى
العربية موسيقى مبنية على ايقاع الجسم الانساني
وفيزيولوجية . وهذا ما يجعلها اكثر فاعلية
وتأثيرا .

فإن المستمع الشرقي بالعادة والخبرة
والتجربة يستطيع أن يجعل ايقاع جسمه كله
ابتداء من القلب والنبيض والتنفس حتى اعمق
الاستقلابات ، منسجما مع ايقاعها الموسيقي
واللحان والفناء العربية . من هنا نجد المستمع
العربي يدخل في حالة اكبر من « الشوة »
العادية أو الطرب ، انه حالة (السلطنة) . ولذلك
ان بعض الطرق الصوفية تعمد الى الموسيقى
حتى يصل المرء الى الى حالة « الحال »
فيستطيع الى حد ما التمك من أحاسيس جسده
فيبطل منها ما يريد ويزيد في غيرها فيقوم بما يedo
الالمعجزات .

وكثيرا ما ترد في الكتب العربية القديمة
أثناء الغفلات الموسيقية أن أحد الحاضرين أخذ

* - يدخل البعض الآخر حرّكات التنفس
في الموضوع . ولكن عيبها انه بامكان الارادة التحكم
بها ، اما النبض فلا .

* - ومنها التعبير الشعبي : اخذه الحال .
** - منها كتاب ابي حيان التوحيدي :
« الامتعة والمؤانسة » - القسم الاول - من ٤١: ٢٤١
طبعه وزارة الثقافة بدمشق - ١٩٧٨



ولدينا أيضا انماض مركبة وهي أيضا تسمى :
١ - الملتلي : وشبه بالسلسلة وهي آلة
الخاطلة لأن بدايتها ضعيفة ثم يقوى ثم يضعف .
٢ - المائل : وهو عكسه
٣ - الموجي : وهو المختلفة في الاجزاء
تدريجيا ، ويظهر اختلافا عرضا خشبة بالأمواج .
٤ - الدودي : وهو موجي ضعيف
٥ - النملي : سمي بذلك لدقته وضعف
حركته .
٦ - المشاري : وهو ما اختلفت اجزاؤه
توازرا وسرعة وصلابة
٧ - المرتعد : ويبدل على الرعشة
٨ - المشنون .
والحادي عشر : هو كالعادة : المعتدل فيما بينها
رغما ان هذا لا معنى له .
● تبقى الانماض التي ليس لها نظام فعنها :
- الغزالى : فهو كالغزال يطفو على الارض
ويسكن في الجو ثم ينزل مسرعا . ويبدل ، كما
يقول الضرير : على ضعف القلب واختلال حرکاته
- ذو الفترة : وهو الساكن حيث تطلب
الحركة .
- الواقع في الوسط : وهو عكس السابق
- المطوري : سمي بذلك لسرعة ارتفاعه
وهبوطه كالملقطة
- ذنب الفار : وهو نبض يدق تدريجيا الى
حد ثم يعود فينلظ من حيث دق ويتددرج رجوعا .
ويستتر الانطاكي في الوصف والتصنيف
الى اذ يقول : « فهذه مائتان وستة عشر (نباضا)

يكي ، ويمزق ثيابه ، التراب على رأسه ،
ويقوم بأفعال غير طبيعية .

وماذك ناه يؤكد القصة التي تروى عن
الفارابي والتي قد تبدو باديء الامر ضربا من
المبالغة ، أو حتى الخرافات . وفحواها ان المعلم
الثاني دخل على بلاط سيف الدولة . فاخراج
آلته موسيقية فضرب على عيادتها فضحك كل من
كان في المجلس ، ثم ضرب عليها مرة اخرى فبكوا
ومرة ثالثة فناموا فتركمهم ومضى .

ولقد استفاد العرب من هذه النظريات .
ومن هذه الدراسات ، فطبقوها في مجال التطبيب
النفساني .

فقد اعترف العالم للعرب بأنهم أول من
اعتنى بالصابين بالأمراض العقلية . على حين ظل
المداوون في أوروبا يضربون بالسياط ، ويربطون
بالسلاسل الحديدية ، ويلقون في الأقبية والمخارات
ولم تحسن احوالهم حتى زمان الطبيب فيليب
بيتل (١٧٤٥ - ١٨٢٦ م) الذي حرر المجانين ،
وفك اسارهم . وذلك في القرن الثامن عشر .

وعندما كت طالبا في جامعة باريس أرتاد
مستشفى السالبترير ، كان في صدر قاعة
الحاضرات لوحة ضخمة جدا تمثل المجانين راقدين
في السلاسل والطبيب بيتل يحررهم واحدى
المريضات جائحة على قدميها تقبل يديه اعترافا
بالجميل .

لقد تميز الطب العربي بانسانيته فهو اول
من اعنى بالمجانين ، ونظر اليهم ظره الى المرضى ،
لا الى اناس قد تقمصتهم الشياطين والابالسة .
بل قد بنيت لهم مشف خاصا للاعتناء بهم

من قبل اطباء تميزوا بالخبرة والعلم والرحمة .
ومن جملة المعالجات كانت المعالجة
بالموسيقى .

وبالطبع فان الامر بالنسبة للاوروبي يدو
غريبا : فكيف يعالج مجنون بموسيقى عقلانية .
كلموسيقى الاوروبية المسماة خطأ عالمية .
والواقع ان الموسيقى العربية كما شرحتنا
مختلفة تماما .

واذكر القصة التالية للمثال وليس للحصر .
وهي مذكورة في كتاب محمد بن أحمد التميمي
المقدسى « مادة البقاء » في دفع ضرر الهواء ،
والحزن من الوباء » .

يقول : « ومن عجيب ما يلفتني من أفعال
النفم وحسن تأثيرها في النفوس ، ومزاولتها
لتعليم الاعمال ، ومساعدة الطباع على نفسها ،
وازالتها عن النفوس والاجساد انه كان في جوار
يعقوب بن اسحق الكندي ، رجل من كبار التجار ،
موسوع عليه في تجارة ، وكان له ابن قد كفاه أمر
بيمه وشرابه ، وضبط دخله وخرجه . وقد كان
ذلك التجار كثيرا لازراء على الكندي ، والطعن
عليه ، مدمتا لتكفيره والاغراء به . ففرض لابنه
سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما اذله ،
وأقطعه ، وبقي حائرا لا يدرى ما الذي له في ايدى
الناس ، وما لم عليه ، مع مدخله من العجز على
ابنه ، ولم يدع بمدينه السلام طيبا الا ركب اليه ،
لينظر اليه ويشير عليه في أمره بعلاج ، فلم يعجبه
كثير من الاطباء لكبر العلة وخطورها ، فلم يجد
عنه كثيرا غنى .





جاربة تعزف على القانون



الطيب الفرنسي فيليب سينيل يحرر المجنين من قيودهم

فقليل له : أنت في جوار فيلسوف زمانه ،
وأعلم الناس بعلاج مثل هذه العلة ، فلو قصدته
لوجدت عنده ماترحب . فدعته الضرورة الى أن
يحمل على الكندي من اخوانه بين يثقل عليه
فأجراه وصار معه الى منزله فلما رأى ابنه مجتهه
أمر بأن يحضر اليه من تلاميذه في علم الموسيقى
من قد انعم الحدق بضرب العود ، وعرف
الطرائق المحزنة والمرحمة ، والمؤوبة للقلوب
والنفوس ، فحضر اليه منهم اربعة ، فأمرهم ان
يديموا الضرب عند رأسه ، وان يأخذوا في طرائق
وقهم عليها وأراهم موقع النغم بها من وضفهم
أصابعهم على الدساتير ونقلها .

فلم يزالوا يضربون في تلك الطرائق .
والكندي أخذ محة الغلام ، وهو في ذلك يستد

نفسه ويقوى نبضه وترجع اليه نفسه شيئاً بعد
شيء الى ان تحرك وجلس وتكلم واولئك
يضربون في تلك الطريقة دائمًا لا يفترون » ١٠

المصادر

(١) - ابن سينا : القانون - طبعة بولاق -
او فست بغداد - ج ٢ : ٢٠

(٢) - داود الانطاكي : النزهة المبهجة في
تشحيد الاذعان وتعديل الانزعة - مطبوع على
هامش كتاب : تذكرة اولي الاباب ، والجامع
للعجب العجاب - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح
واولاده - مصر - ١٢٨٢ هـ . البحث السابع
ج ٢ - ص ١١ .

(٣) التميي : ابو عبد الله الحكيم المقدسي
ثم المصري - مادة البقاء في اصلاح فساد الهواء
والتعزز من ضرر الوباء - مخطوطة المكتبة المارونية
بحلب رقم : ٥٦١ .



كتب

ابن زهر الطبيبة

د. ميشيل الشوري

عضو مجتمع اللغة العربية بدمشق

وقال لوكلي Lueien Leclere المؤرخ الفرنسي في كتابه « تاريخ الطب العربي » ان ابن زهر كتابا آخر هو كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد ٠ وزاد عليها سارتون George Sarton المؤرخ الاميركي في كتابه الموسوعي الضخم « المدخل الى تاريخ العلم » كتابا آخر هو « مصباح الشرفاء » . وذلك ما يجعل عدد الكتب الطبية التي ألفها ابن زهر تسعة كتب ٠

ويبدو أن هذا الكتاب الأخير لم يذكره أحد من المؤرخين الذين ترجموا لابن زهر ، وانما انفرد المؤرخ سارتون بذلك بعد اطلاعه على ترجمته العربية لاعلى أصله العربي الذي يعتبر في عداد كتب ابن زهر المفقودة ٠ وقال

للطبيب العربي أبي مروان عبد الملك بن زهر الاشبيلي (٤٦٤ - ٥٥٧ هـ / ١٠٧٢ - ١١٦٢ م) نحو تسعة كتب في الطب ما بين كبير وصغير ذكر منها أحمد بن القاسم بن خليفة الغزرجي المعروف بابن أبي أصيحة (٥٩٦ - ٦٦٨ هـ / ١٢٧٠ - ١٣٧٠ م) في كتابه « عيون الابناء في طبقات الاطباء » (٢ : ٦٧) سبعة كتب هي :

- ١ - كتاب التيسير في المداواة والتدبیر ٠
- ٢ - كتاب الاغذية ٠
- ٣ - كتاب الزينة ٠
- ٤ - تذكرة في الدواء المسهل ٠
- ٥ - مقالة في علل الكلى ٠
- ٦ - رسالة في علني البرص والبهق ٠
- ٧ - تذكرة في علاج الامراض ٠

Cento يعني مئة .

يدل ما تقدم على مبلغ اهتمام اليهود في القرن الوسطى بترجمة كتب الطب العربية الى العبرية . وانما كانوا يعتمدون بهذه الترجمة لاكتاب الكتاب المترجم شهرة لم تكن له قبل الترجمة ، بل خدمة لبني قومهم الذين لم يكونوا يحسنون قراءة اللغة العربية . وحين يكون قراء الكتاب الطبي لا يحسنون قراءة اللغة العربية بل يحسنون التكلم بها ، أو حين يتذرع على المترجم نقل الكتاب الطبي الى العبرية ظرا العجز هذه اللغة عن التعبير عن كل ما يكتب باللغة العربية ، فان المترجم أو القارئ ، في بعض الاحيان ، بدلا من ترجمة أحد الكتب العربية الى العبرية ، كان يكلف أحد النساخ الذين يجيدون قراءة العربية بنقل النص العربي كما هو . ولكن بكتابته بالحروف العبرية لا بالحروف العربية . وهذا ما فعله النساخ اليهود الذين نقلوا بالحروف العبرية النص العربي «لكتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجداد» لابن زهر ، كما يتبين من مخطوطة هذا الكتاب ذات الرقم ١٣٤ التي تحتفظ بها مكتبة الاسكوريال في اسبانيا .

ويجمع جورج سارتون في كتابه المذكور آنها وألدو ميلي Aldo mieli المؤرخ الإيطالي في كتابه «العلم العربي » وفيليب حتى المؤرخ العربي في كتابه «تاريخ العرب » ، على أن الكتب التسعة التي فيها ابن زهر لم يسلم منها غير ثلاثة كتب هي بحسب تاريخ تأليفها :

١ - كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجداد^(٢) .

سارتون في كتابه «المدخل الى تاريخ العلم » ان هذا الكتاب ترجمه في ايطاليا الى العربية يعقوب بن معن بن طيرون وهو من أهل النصف الاول من القرن الثالث عشر . وكان ابن زهر من أهل الرابع الاخير من القرن العادي عشر والنصف الاول من القرن الثاني عشر . ولكن هذه الترجمة فقدت بعد مغادرة ابن طيرون ايطاليا وذهابه الى فرنسا .

ويبدو أيضا أن هذا الكتاب اشتهر عند المترجمين من اللغة العربية الى اللغات التي كانت شائعة حينذاك في أوروبا الغربية ، مما دعا مترجما آخر الى ترجمته مرة ثانية الى العربية هو صموئيل بن سلمون بن ناثان الماتسي Samuel ben Salomon ben Nathan Ha-me'ati من أهل النصف الاول من القرن الرابع عشر الميلادي ، وسماه بالعبرية Menorah ha - Refu'ah كما سماه جورج سارتون وقد جعلت عنوان هذا الكتاب بالعربية بد اطلاعيا على ما قاله سارتون « مصباح الشفاء » . على أن هذا الاسم العربي قد يكون الاسم الحقيقي لكتاب ابن زهر المفقود أو أنه قد يكون قريبا من الاسم العربي الاصلي الذي وضعه ابن زهر .

اما مترجم الكتاب وهو صموئيل المذكور فينتهي الى أسرة يهودية ايطالية اشتهرت بالترجمة من العربية الى العبرية . وقال سارتون (٨٥٣:٢) ان هذه الاسرة كانت تقيم في مدينة Cento بمقاطعة Forrava بایطاليا ولذلك لقب أعضاؤها بالمتاتي نسبة الى مئات لان الاسم



وقد اطلعنا على كتاب الاقتصاد في مصور مخطوطته التي تملكتها دار الكتب الوطنية في باريس رقم ٢٩٥٩، وهي نسخة مكتوبة بالخط النسخي غير المقطوع في الفالب مما يجعل قراءتها في متنه الصعوبة ، وما يجعل القارئ في حيرة من أمره حيال الكثير من اللفاظ التي تتعذر قراءتها على الوجه الصحيح . وجاء عن هذه المخطوطة في فهرس دى سلان de slane للخطوطة العربية في دار الكتب الوطنية في باريس أنها نسخت في القرن السادس عشر الميلادي أي بعد تأليف الكتاب بنحو ٤٠٠ سنة ، وقد درست هذا الكتاب بقدر امكانها الاساتذة روز كوهن برابانت Rosa Kuhne Brabant الاسابانية وكتبت عنه اطروحتها التي نالت بها درجة الدكتوراه من جامعة مدريد في سنة ١٩٧١ . وكانت الدكتورة كوهن قد عزمت في سنة ١٩٧٢ على تحقيق كتاب الاقتصاد ونشره بالاستناد الى مخطوطتين هما مخطوطة باريس المذكورة آنفا والمخطوطة ذات الرقم ٢٨٦٧ التي قيل أنها موجودة في المكتبة العبدية بجامع الزيتونة في تونس . الا أن هذه المخطوطة الثانية لم يشرع عليها في المكتبة الوطنية بتونس بعد انتقال العبدية اليها بما فيها من الكتب المخطوطة والمطبوعة . وذلك ما أخر الدكتورة كوهن عن السير في تحقيقها لكتاب الاقتصاد . هذا فضلا عن أن مخطوطة ثالثة لكتاب الاقتصاد تملكتها مكتبة الاسكورتالي في اسبانيا برقم ٨٣٤ لـ تمكن الاستفادة منها لأنها على ما سبق ذكره ، وان تكون عربية النص فانها مكتوبة بالحرف

٢ - كتاب التيسير في المداواة والتدبير مع ذيله الذي سماه ابن زهر بالجامع .
٣ - كتاب الاغذية .
وفيما يلي بيان موجز عن كل من هذه الكتب :

١ - كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد :
كتب جورج سارتون عن هذا الكتاب ما يلي (٢٣٢ : ٢) :

«أنجز ابن زهر تأليفه لكتاب الاقتصاد سنة ١١٢١ - ١١٢٢ م (سنة ٥١٥ هـ) وألفه للأمير المرابطي ابراهيم بن يوسف بن ثاففين^(٢) وهو ابن ملك اشبيلية المرابطي الذي استوزر أبي العلاء زهر (والد عبد الملك بن زهر) . والكتاب مختص في المداواة وتدبير الصحة وضعه ابن زهر ليتنفع به غير الاطباء . وهو غير كامل لاشتماله على خمسة عشر اقتصاداً أو فصلاً^(٤) . الا أن مؤلفه على ما يظهر كان ينوي اتباعه كتاباً آخر فجعل فصول الكتابين معاً ثلاثين فصلاً . وفيهم من عنوان الكتاب أنه يتناول كلاً من النفس والجسد ، ولكن فصوله الاولى عبارة عن موجز في علم النفس » . اهـ . وقد أصاب سارتون فيما ذكره عن كتابه الاقتصاد لأن ابن زهر خصص جانباً كبيراً من كتابه لما كان معروفاً عن فئة الامراض المعروفة بالامراض النفسية او العقلية ، ولما كان يعتقده عن الطب الروحاني أو النفسي ، وهو الطب الذي تحدرت نظرياته من محمد اقراط وارسطو وجالينوس واعتلقها العرب في مجالی الامراض والعلاج .

أثبتت له جملة مختصرة تجمع بين الطريقين وتأخذ بالطرفين في الطب والزينة^(٥) ليكون كما أمر بين يديه تذكرة فيما يخصه وليتقن به أهل مجلسه بما يتكرر من قراءته لدبه .

وجاء على الصفحتين الأخيرتين ما يلي

« وليس كتابي هذا لمن لم يتقدم من علم الطب في شيء وإنما هو تذكرة لاتصالح الامن ترأبكت الرجل وارتاض فيها و كان مع ذلك جيد الطبع واتخذ هذا بين يديه يذكر منه ويصل به . أو رجل آخر يقتصر منه على طريق الزينة من غير أن يعلم ما يتكلم فيه . واني لاعلم أنك تربأ بنفسك عن هذه المرتبة الأخيرة وتسمو عنها الى ما هو خير منها وليس ذلك الا بقراءة تلك الكتب . واني لا تخلي اني سلام مرة على أني طولت ومرة أخرى أعنف بسبب اني أوجزت . ومن ظن هذا أو هذا لينظر أولاً مسألتي ايها وحملتني عليه فعمي أن بين عنه وجهه يخلصني . وقد أجد الكلام بحقه فأنا قاطعه في هذا الموضوع جاعلاً مقالتي هذه خاتمة لسائر مقالات هذا الجزء . وان أمهلني الأجل وامكتنتي المهل سأبنت لك الجزء الثاني على ما وعدتك به ان شاء الله وبه التوفيق وهو حسي ونعم الوكيل .

تمت المقالة السابقة وب تمامها تم الكتاب والحمد لله وكفى بالله وكيلا وصلواته على عباده الذين اصطفى وهو حسب من توكل عليه . وجاءت المباريات الأخيرة في نسخة الاسكوريا المكتوبة بالحرف العبرى هكذا :

العربي المعروف بالحرف الرashi Rashi . وهذا الحرف منسوب الى الريانى راشي العالم التلمودي الفرنسي العاخام سليمان بن اسحق من أهل النصف الثاني من القرن الحادى عشر الميلادى . ويتركب الاسم راشي الذى غلب عليه من الحروف الاولى لاسمه العبرى وهو Rabbi Shelomo yishaqui الحرف العبرى الذى كتب به مخطوطة الاسكوريا لانه كان أول من ابتكر رسماً وعم استعماله . على أن هذا الحرف تصعب قراءاته لاختلافه بعض الاختلاف عن الحرف العبرى الحديث .

وقد جاء في نهاية المخطوطة ان نسخها تم في آخر نisan عام ٥٠١٢ للخلفية (توافق سنة ١٢٥١ ميلادية) . وبما أن السنة العبرية الحالية هي ٥٧٤٠ فيكون عمر نسخة الاسكوريا ٧٢٨ سنة أي أنها أقدم من نسخة باريس بنحو ٣٠٠ سنة (كتب نسخة باريس في القرن السادس عشر على ما جاء في فهرس دي سلان) . وقد جاء على الصفحة الاولى من نسخة باريس لكتاب الاقتصاد ما يلي :

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين
المقالة الأولى من كتاب الاقتصاد في اصلاح
النفس والاجسد

قال عبد الملك بن زهر بن عبد الملك اني ، أطال الله بقاء الأمير الأجل الأعز الأفضل ابي اسحق ابراهيم ابن يوسف بن ثافتين ذي الشرف الباهر والمجد الناصر وخليد ملكه وبطر دولته ، آثرت ما أشار اليه وحملت عليه من أن



هامة العقرب *Acarus scabiei* ولم يكن يتردد عن ابداء معارضته لما كان يزعمه جالينوس » ٠
واظهر أن ابن زهر لم يؤلف كتاب التيسير الا بعد أن نضج علمه واتسمت اختباراته وتعددت مشاهداته مما يجعل على الظن بأنه أنجز تأليف كتابه في أواسط القرن السادس الهجري (توفي ابن زهر سنة ٥٥٧ هـ) . وذكر المؤرخون ومنهم جورج سارتون في كتابه المدخل الى تاريخ العلم ، ان ابن زهر الف كتاب التيسير بناء على طلب صديقه ورضيده الفيلسوف القاضي ابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ / ١١٦٦ - ١١٩٨ م) لجعله صنو لكتاب الكليات في الطب (ترجم هذا الكتاب الى اللاتينية بعنوان *Colliget*) وهو الكتاب الذي ألفه في الطب ووصف فيه بصورة عامة ما كان معروفا عن الامراض في زمانه . وبما أنه لم يتطرق في كتابه الى التفاصيل في المعالجة كطبيب سريوري ممتنع فإنه طلب الى صديقه ابن زهر ان يجعل كتابه مشتملا على اختباراته ومشاهداته في علمي الامراض والمداواة . وهذا ما قاله سارتون (٢٣٢ : ٢) :

« كتاب التيسير في المداواة والتدبر هو أهم مؤلف لابن زهر . وقد ألفه نزولا على طلب ابن رشد الذي كان صديقه واحد المجنين به » (٧) (ولكن لم يكن تلميذه) ، وكان ذلك قبل منتصف القرن بمدة قصيرة (يريد القرن الثاني عشر الميلادي) . ويبدو أنها كانا يرغبان مما يأنى يكون التيسير متينا للكليات لأن هذا الكتاب الأخير يتناول المسائل العامة في الطب في حين أن الأول يتناول مواضيع الطب الخاصة . فإذا

« كملت المقالة السابعة وبكمالها كمل كتاب الاقتصاد في اصلاح الانفس والاجساد تأليف أبي مروان بن زهر الايادي في آخر نيسان عام خمسة آلاف واثني عشر للخليفة » ٠ فيتبين مما جاء على الصفحة الاخيرة من كتاب الاقتصاد أن ابن زهر كان يرغب بجعله في جزأين اثنين اذا مدد الله في عمره (١) الا أن اشتغاله بعد انجاز كتاب الاقتصاد بتأليف سواه من الكتب التي وضعها فيما بعد وبخاصة كتاب التيسير في المداواة والتدبر حال يشه وبين تحقيق هذه الرغبة ٠

٢ - كتاب التيسير في المداواة والتدبر :
يجمع المؤرخون على أن هذا الكتاب أفضل وأشهر كتاب الفهارب ابن زهر . وتحذو حذو المؤرخين الموسوعات العربية والاجنبية والمعجمات الطبية الكبرى التي ثبت أسماء وأعلام الطب بالإضافة الى ما تحتويه من مصطلحات التشريح وأسماء الامراض واساليب العلاج وما الى ذلك . ومثال ما تذكره المعجمات الطبية عن ابن زهر ومؤلفاته ما جاء في معجم دورلند الطبي (Dorland's Medical Dictionary) الطبعة ٢٥ (الطبعية ١٩٧٤) ، وترجمته كما يلي :

« ابن زهر (١١١٣ - ١١٦٢) أو Avenzoar (كما سماه الكتاب الاسпан واللاتين) طبيب اسلامي شهير . ولد في اشبيلية باسبانيا (الاندلس العربية حين ذاك) . وأهم مؤلفاته كتاب التيسير الذي هو خلاصة وافية compendium لصنعة الطب ، مع احتوائه على عدد كبير من المشاهدات الطبية . وصف

كان هذا القول صحيحاً ، فانهما يكونان قد احسنا تقاسم العمل اذ أن ابن رشد كان في المقام الاول فيلسوفاً في حين أن ابن زهر ، الذي كان أكبر سنًا من ابن رشد ، كان قبل كل شيء طبيباً سريراً مزاولاً للطب . أما كتاب التيسير ، فإنه بعد مقدمة طويلة تحمل على الريبة بقيمتها يشتمل على دراسة منظمة للحالات المرضية والمداواة الالائفة بها : وينتهي بعد هذا بجموعة من صيغ المركبات الطبية والترباقات ، وهي المجموعة التي أطلق عليها ابن زهر اسم «الجامع» والتي يخطئ البعض بعدها كتاباً مستقلاً عن كتاب التيسير » .

وذكر ابن أبي أصيبيعة في كتابه «عيون الانباء في طبقات الاطباء» ان ابن رشد روى في نهاية كتابه «الكليلات» قصة تكليفه لابن زهر بتأليف كتاب التيسير كما يلي :

«فهذا هو القول في معالجة جميع أصناف الامراض بأوجز ما امكننا تبنته ، وقد يقى علينا من هذا الجزء القول في شفاء عرض عرض من الاعراض الداخلة على عضو عضو من الاعضاء ، وهذا وان لم يكن ضرورياً لانه منظرو بالقوة فيما بلغت من الاقاویل الكلية فيه تسميم ما وارياض لانتا تنزل فيها الى علاجات الامراض بجس عضو عضو ، وهي الطريقة التي سلكتها أصحاب الكتاب (٨) ، حتى نجمع في اقاوينا هذه الى الاشياء الكلية الامور الجزئية . فان هذه الصناعة ، احق صناعة ينزل فيها الى الامور الجزئية ما امكن . الا أنا تؤخر هذا الى وقت تكون فيه أشد فراغاً لمن اتيتنا في هذا

الوقت بما يهم من غير ذلك . فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وأحب ان ينظر بعد ذلك في الكتابين فأوفق الكتابتين له الكتاب المقرب بالتسهيل الذي أله في زماننا هذا أبو مروان بن زهر . هذا الكتاب سأله أنا أيامه واتسخته فكان ذلك سبلاً الى خروجه . وهو كما قلنا كتاب الاقاویل الجزئية التي جعلت فيه شديدة الطابقة للacaویل الكلية . الا انه مرج هنالك مع العلاج العلامات واعطاء الاسباب على عادة أصحاب الكتابين . ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا والى ذلك بل يكتفيه من ذلك مجرد العلاج فقط . وبالجملة من تحصل له ما كتبناه من الاقاویل الكلية امكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكتابين في تفسير العلاج والتركيب » .

وجاء في ما كتبه معظم الذين ترجموا لابن زهر انه لم يكدر ينتهي من تأليف كتاب التيسير حتى تناقلته أيدي النساخ والمرجفين فوضعت له على الفور ترجمتان عبريتان ولكنهما مقللتان . واتنقلت هاتان الترجمتان الى ايطاليا فترجم احداهما الى اللاتينية الماجستير يعقوب Magister Jacobus Hebraeus بالاشتراك مع طبيب من بادوا Padua اسمه بارافيسينوس Paravicinus أو بارافيسيوس Paravicius ويرجح ان الاول نقل الترجمة العربية الى لغة البندقية العالمية حول السنة ١٢٨١ ، ثم نقل الثاني هذه الترجمة الى اللاتينية وجعل عنوانه على ما ذكره جورج سارتون(٢٣٣:٢) Adjumentum de Medela et Regimine



التسير يعد في مرتبة أعلم الكتب العربية التي عرفت في تاريخ الطب . وأكد المؤرخ الفرنسي لوكلير أن كتاب التسir لا يقل شأنه عن كتاب الحاوي للرازي والقانون لابن سينا وذلك من شأنه ان يجعل ابن زهر في مرتبه هذين الطبيبين اللذين نبغا في مشرق الدولة العربية الإسلامية . وكفى الطب العربي فخرًا ان كتاب التسir بترجمته اللاتينية بقى حتى القرن الثامن عشر أحد الكتب التي كانت تدرس في مراكز الطب الشهيرة في أوروبا الغربية ظهير جامعتي لوفان Louvain ومونبليه Montpellier .

ويتألف كتاب التسir من سِفين اثنين ومن ملحق بهما سِمَاه ابن زهر بالجامع . وبدأ السفر الاول من الكتاب بمقدمة وجيزة ذكر فيها ابن زهر انه اجبر على الحق كتابه بالجامع نزولا عند رغبة احد الامراء (هو الامير المراطبي صاحب اشبيلية) فقد أراد هذا الامير ان يكون لديه كتاب يستعمل على صبغ الادوية المركبة التي كان يستعملها ابن زهر في العلاج ، وقد اشار ابن زهر الى ذلك في مقدمة كتاب التسir فقال ما يلي : ولقد دخل في خلل وضعى له من كان كالملوک علي فيه فلم يرضه مني ذلك وقال ان الاتفاف به لن لم يحقق شيئاً من اعمال الطب بعيد وانه ليس على ما امر به ولا على غرض مما يريد . فذيلته حينئذ بجزء منحط الرتبة سميت بالجامع ، الفته مضطراً وخرجت فيه عن الطريقة المثلثى كارها ووضعته بحيث لا يخفى على المريض ولا على من حول المريض » .

ومعناه تسهيل مداواة المريض وتدبيره بالتجذية الملائمة . وقد طبعت هذه الترجمة في البندقية في السنوات ١٤٩٠ و ١٤٩٦ و ١٤٩٧ و ١٥١٤ و ١٥٣٠ ، وطبعت في ليون سنة ١٥٣١ ، وأخيراً طبعت في البندقية سنة ١٥٥٤ . وما يجدر ذكره أن كل هذه الطبعات لكتاب التسir كانت تحتوى على الترجمة اللاتينية لكليات ابن رشد المسماة باللاتينية Collig'et . ويدو أن جيوفاني دي كابوا Giovanni de Capua وضع لكتاب التسir . قبل ذلك بسنوات قلائل ترجمة لاتينية أخرى نقلًا عن الترجمة العربية وجعل عنوانها Facilitatio adjumenti scilicet reg'iminis et medelae و معناه « تسهيل الاسعاف أي بالتدبير والمداواة . ومع أن هذه الترجمة تفضل الترجمة التي وضعت بعدها فإنها لم تطبع . على أن كلتا الترجمتين تحتوي الكثير من الاخطاء ومواطن الابهام والغموض .

وما تنبغي الاشارة اليه ان ترجمة كتاب التسir الى اللاتينية نقلًا عن الاصل العربي قد تكون تمت أيضًا في اسبانيا نفسها على يد لجنة المترجمين الاسبانية التي ألفت في طليطلة سنة ١١٣٠ برئاسة الاسقف ريموند Raymond وهي اللجنة التي أسهمت اسهاماً كبيراً في نشر الثقافة والعلوم العربية في أوروبا الغربية .

ولا ريب في أن كتاب تيسير بترجماته العربية واللاتينية أحدث أعنق الاثر في تطور الطب خلال القرون الوسطى التي كان فيها الطب الأوروبي لا يزال عاجزاً عن التحليق بجناحيه . ويجمع مؤرخو الطب العربي ان كتاب



السفر الاول من كتاب التيسير

يبدأ ابن زهر السفر الاول من كتابه ،
وهو اطول السفرين ، بفصل قصير في حفظ
الصحة فيقول في أول هذا الفصل :

«اجمع الاطباء على ان تلين الطبيعة معين
على دوام الصحة . ومن اسهل ما يعمل في ذلك
ان يشرس من التمر الهندي عشرة دراهم فيما
ينفره من ماء حار ، وينقع فيه من الروائد الحديث
مرضوضاً ثلاثة ارباع درهم اربعاً وعشرين
ساعة ثم يصفى ويخلط فيه أوقية من شراب قشر
الاترج وذكر الاطباء ان من شرب نصف درهم
من الترياق الفاروق على الصوم بجرعات من ماء
فاتر كل عاشر من الايام في زمن الشتاء يسلم باذن
الله من حدوث الحيات الفونية ومن الصرع
والقولنج وتدوم به صحة اعضائه بحول الله .
وزعموا انه يوقف الشيب . واما من لزم ذلك
 ولو عاماً واحداً فانه لا يضره سب حیوان
سمّي ولا يؤثر فيه سب ولاده قتال . والترياق
اما من مقدرة شرب المياه الردية . » الخ .

ويختتم ابن زهر السفر الثاني من كتابه
بالكلام على الحشائط والبحارين والامراض
الوبائية فيقول ان الوباء أي الطاعون على نوعين
هما الوباء المهاي والوباء المائي . وكل ذلك في
غاية من التفصيل والوضوح وصحة اللغة الطيبة
التي اشتهر بها ابن زهر . وجداً لاتسع هذا
المقال لنغير ما تقدم ذكره من الشواهد المتنعة
بوضعها الدقيق للامراض وبلغتها المشرقة التي
تنتمي على ما كان عليه ابن زهر من الاقتدار في
اختيار الكلم الصحيح للفصيح وسبكه في اسلوب
بلغني هو في متنمي الجمال والروعة ^(٩) . فلا بد

وهكذا فان ابن زهر يأخذ بذكر الامراض
وعلاجها مبتداً بعلل الرأس ومتنهما بالقدم ، او
كما قال بترجمة كتابه الى اللاتينية acapite

السفر الثاني من كتاب التيسير

يبدأ ابن زهر السفر الثاني من كتابه بالكلام
في البطن الاسفل فيقول : « والبطن الاسفل
تحدث فيه الاورام كما تحدث في سائر الاعضاء .
والاورام اذا كانت في احد الاوعية التي ينفذ فيها
الكيلوس النهض وكانت من الاماء الدقاق او
من غيرها من الاماء فان الاوجاع تلزم الاورام
وخاصة ان كانت صفراوية او كانت دموية ، وعلى
كل ذلك فان الحمى تتبع ذلك ويتبعد عطش .
فان سد الورم المجرى كان الوجع اشد وامتنع
نزول الكيلوس ورجح القهقرى الى المعدة وخرج
باليء ، وربما عاجل المريض الموت لشدة الوجع
ولامتناع النفوذ » . الخ .

ويختتم ابن زهر السفر الثاني من كتابه
بالكلام على الحشائط والبحارين والامراض
الوبائية فيقول ان الوباء أي الطاعون على نوعين
هما الوباء المهاي والوباء المائي . وكل ذلك في
غاية من التفصيل والوضوح وصحة اللغة الطيبة
التي اشتهر بها ابن زهر . وجداً لاتسع هذا
المقال لنغير ما تقدم ذكره من الشواهد المتنعة
بوضعها الدقيق للامراض وبلغتها المشرقة التي
تنتمي على ما كان عليه ابن زهر من الاقتدار في
اختيار الكلم الصحيح للفصيح وسبكه في اسلوب
بلغني هو في متنمي الجمال والروعة ^(٩) . فلا بد



ومما تجدر الاشارة اليه ايضا ان سارتون في كلامه على هذين الكتابين (١: ٨٦) نقل اسم كل منها بالعرف اللاتينية ولكنه جعل الكلمة «الانفس» المذكورة في كل من عنوانى الكتابين مما يكون لفظه «الانفاس» لا الانفس . وذلك كما هو ظاهر خطأ وقع فيه سارتون حين تلقى الاسم العربي للكتابين المذكورين وكتابه بالعرف اللاتينية .

(٢) قال ابن زهر في نهاية كتابه ان كتاب الاقتصاد يختلف جزءاً الاول عن سبع مقالات .

(٤) كان الامير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين حاكماً لشبة من سنة ١١١٨ - ١١٢٢ م ٤١٢ هـ - ٥٦ هـ

(٥) الزيتة كل ما يتزين به . وفي محيط المحيط ان امراض الزيتة عند قيادة الاطباء هي ما يتعلق بالشعر والاظفار والجلد كالكلف والنمش ونحو ذلك . على ان ابن زهر كتاباً خاصاً في الزيتة الفه وهو فتنى ، الا ان هذا الكتاب يعتبر في عداد كتب ابن زهر المفقودة . وقد اشار ابن زهر نفسه الى هذا الكتاب في مقدمة كتاب التيسير في المداواة والتدبیر (الورقة ١ / ظـ من نسخة باريس لكتاب التيسير) . وذكره ابن ابي اصيحة ايضاً بين مؤلفات ابن زهر في كتابه «عيون الانباء في طبقات الاطباء» (٦: ٦٧) .

(٦) انجز ابن زهر تاليف كتاب الاقتصاد سنة ١٥١ هـ و كان عمره اذ ذاك نحو ثمان وعشرين سنة بحسب ما ذهب اليه سارتون وخمسين سنة بحسب ما ذهب اليه سواه لان تاريخ مولده ابن زهر ليس معروفاً على وجه التاكيد .

(٧) قال ابن رشد في كتاب الكليات ان مؤلف كتاب التيسير هو اعظم طبيب بعد غالينوس .

(٨) الكتابي واحدها كتاب وكتاش وكتاشة ، الكلمة سريانية اشت في الاصيل مجموعة مذكرات وفوائد طبية مكتوبة . واطلقها العرب قدماً على كل كتاب يبحث فيه صاحبه موضوعات كتابه على وجه التفصيل .

(٩) - سبق كتاب هذا المقال ان القى في سنة ١٩٧٢ محاضرة موضوعها لغة ابن زهر ، وذلك في الاحتفال الذي اقامه المجلس الاعلى للعلوم في جامعة حلب في نطاق اسبوع العلم الثالث عشر ، احياء للذكرى التسعين لوليد ابن زهر . وقد نشرت المحاضرة في الكتاب الاول (ص ٢٤١) من الكتب الخمسة التي تضمنت المحاضرات الملقاة في اسبوع العلم الثالث عشر .

للقاريء للتشع بما جاء به ابن زهر في كتاب التيسير ، من ان يقرأ هذا الكتاب او يقرأ بعضه . والامل ان لا يطول الامد لخروج الكتاب بعد انتهاء التحقيق الذي اجراه كاتب هذا المقال لنفح الكتاب في السنوات الاربع الاخيرة . ويختتم ابن زهر السفر الثاني من كتابه بهذه العبارة : واذا قد اتيت من القول ما اردت اتيته فأنا قاطع القول اذ قد استممته وبالله تعالى التوفيق . ثم « كتاب التيسير في المداواة والتدبیر » ويتلوه « كتاب الجامع » بحول الله .

(١) القى الاستاذ الباحث محاضرة عن ابن زهر في ١٤ تشرين الثاني ١٩٧٩ في مدرج كلية الطب بجامعة دمشق في نطاق اسبوع العلم التاسع عشر الذي اقامه المجلس الاعلى للعلوم بدمشق . وبمناسبة الاحتفال باستقبال القرن الخامس عشر الهجري . وذلك في المدة من ١٠ الى ١٥ تشرين الثاني ١٩٧٩ . وقد خص مجلة التراث العربي بهذا البحث .

(٢) قال سارتون في كتابه « الدخل الى تاريخ العلم » ان كلمة الاقتصاد التي جعلها ابن زهر عنواناً لكتابه . مع صعوبة ترجمتها قد تعني لزوم الطريق الوسط . على ان كلمة الاقتصاد قد تكون مشتقة من القصد وهو استقامة الطريق او تكون مشتقة من القصد في الامر وهو التوسط فيه كاقتصاد فيكون المعني سلوك سبيل الثاني والاعتدال بعيداً عن طرق الافراط والتفرط . وعليه فان الترجمة الانكليزية لكتاب الاقتصاد قد تكون moderation in the reformation of Souls and bodies ومما تجدر الاشارة اليه ان ابن جميع الاسرائيلي المصري (ت سنة ٥٩٤ هـ ١١٩٨ م) جعل عنوان احد كتبه الطبية « الارشاد لصالح الانفس والاجساد » وبما ان ابن جميع توفى بعد ابن زهر بنحو ٣٧ سنة فقد يكون احدث سناً من ابن زهر ، كما ان عنوان كتابه « الارشاد » قد يكون مستوحى من الاسم الذي جعله ابن زهر عنواناً لكتابه ، ولاسيما ان ابن زهر على مارواه ابن البار في كتاب التكلمة انجز تاليف كتاب « الاقتصاد » سنة ٥١٥ هـ اي قبل وفاة ابن جميع بنحو ٧٩ سنة .

مقدمة لدراسة عصر انحطاط الطب العربي

ونسأ الله تعالى

كلية الطب - جامعة دمشق .

وهذا التقسيم لا يعني بطبيعة الحال وجود فواصل حادة بين عصر وعصر .. مثل ذلك مثل التقسيم التاريخي في أي حقل من حقول دراسة التاريخ .. العام أو التاريخ الاجتماعي أو الحضاري أو العلمي ..

كما أن هذا التقسيم قد يخضع لآراء المؤرخ الخاصة .. فاذا أحب أحدهم أن يجعل العصور التاريخية ثلاثة فرب مؤرخ آخر يجعلها أربعة أو خمسة وذلك بأن يقسم أحد العصور الى قسمين : فنصر الاندثار والتأليف على سبيل المثال قد يصبح عصرين : الاول : عصر الاندثار .. والثاني .. عصر الموسوعات والمؤلفات الكبرى أو العصر الذهبي .. وهكذا يختلف المؤرخون في هذا النطاق المشروع والمعقول ..

لقد اصطلح الدارسون على تقسيم العصور التي مر بها تطور وازدهار الطب في الدولة العربية الى عصور ثلاثة :

- أولها عصر الترجمة والتتمثل ..
- ثاناتها عصر الاندثار والتأليف ..
- ثالثتها عصر الانحطاط ..

وهذا التقسيم ان هو الا لتسهيل الدراسة على المبتدئين وذلك كما تقسم عصور الأدب الى عصر الأدب الجاهلي ، وعصر صدر الإسلام والعرض الأموي الى آخر ذلك التقسيم المعروف .. أو كما تقسم عصور التاريخ الى عصور قديمة ومتوسطة وحديثة ..

★ أقيمت هذه المحاضرة في (أسبوع) العلم التاسع عشر ١٩٧٩



الضرورية لهذا الموضوع تذكر القدر الكافي الذي يتيح للمؤرخ أن يكون فكرة كافية عن هذه القضية ؟

وهل أتيح للمؤرخين أن يدرسوا ويتحققوا المخطوطات الطبية التي تلقى ضوءاً على تقدم المعرفة الطبية في شتى هذه المصور ؟

أنتي أسمح لنفسي - في حضرتكم - أن أقول أنتي أتصور أن الأمور ستبدو غير ما هي عليه اليوم .. وذلك بعد أن نتهي من تحقيق ودراسة المخطوطات التي لم يتع لها بعد أن ترى النور وأسمح لنفسي كذلك بأن أحاول أن أشرح وجهة ظري هذه ..

ان اطلاع المؤرخين الغربيين ومؤرخي العلوم الأوروبيين والمستشرقين على التراث العربي الطبي جاء من أحد طريقتين .. أما قراءتهم للمصادر العربية التي تطرقت الى موضوع تاريخ الطب العربي وترجم الاطباء العرب .. وأما اطلاعهم على بعض الكتب الطبية العربية على شكل مخطوطات .. وقعت صدفة في أيدي بعض الأطباء الأوروبيين وذلك في بداية الامر .. ثم ازداد اهتمام الغربيين بالتراث العلمي العربي فأصبحوا يبحثون عن المخطوطات من مختلف المكتبات كما أصبحوا يترجمون كتب المراجع التي تعنيهم ..

ولعل البداية ليست بعيدة عنا كثيراً .. ولا أراني مضطراً الى ذكر أكثر من ممثلين اثنين للكتاب الذين جاؤوا في الطلبة .. فوستفل ، ولوكلين .. لكي أدلل على أن الأبحاث الجادة كانت في الثلث الثاني من القرن الماضي ..

وثمة اختلاف آخر .. يقسم أيضاً بالموضوعية .. ويخصم للقراء الخاصة للمؤرخ .. وهو المتعلق بتحديد بدايات ونهايات هذه العصور .. وهذه ظاهرة معروفة أيضاً في علم التاريخ أجد نفسى غير مضطر للتطرق اليها وذلك من باب الابتعاد عن الخوض في المسلمات والبدئيات ..

وفي كل مرة أكون فيها مضطراً الى مناقشة هذه المسألة وأعني بها مسألة تقسيم العصور في مجال تاريخ الطب العربي .. أجدني أواجه سؤالاً مثيراً .. لا أظن أن مؤرخ الأدب العربي أو مؤرخ الحضارة العربية يواجه مثله .. هذا السؤال يقع علي دائمآ في كل عام دراسي .. أواجه فيه طلاب مادة « تاريخ الطب » في كلية الطب بجامعة دمشق .. ويدفعني أن أثيره أمام هذا الحفل الكريم★ .. من كبار المؤرخين والمفكرين والباحثين .. هذا السؤال هو التالي ..

هل تسمح لنا معلوماتنا عن التراث الطبي العربي .. بأن نزعم أنها نعرف الكثير عن هذا الموضوع ؟ وبمعنى آخر .. هل يكفي ما توفر لدينا من اطلاع على تاريخ الطب العربي ، أن يكون المؤرخ أو مؤرخ العلوم قادرًا على وضع هذا التصنيف بدقة ؟ ..

وبالتالي .. هل يظل هذا التقسيم جديراً .. بعد خمسين عاماً .. اذا زادت معلوماتنا عن هذه المسألة التي يدخل إلى أنها ما زالت تلمس أطرافها ؟

هل كتب الترجم وغيرها من مصادر المعرفة

لأنهن أنني مضطرك أن أكفر نفسى عناء الاجابة عن هذه الأسئلة ولا أظن أن أحداً يجد نفسه مدعواً للاجابة عنها . لأن الجواب عنها جميعاً يظل واضحاً . . . ومؤسفاً . . . باتفاق الجميع . ولكن النتيجة التي يمكن أن نخلص إليها هي التالية . . . انه على الرغم من قلة ما اكتشف في القرن الأخير في حقل تاريخ الطب من معلومات . . . فقد أصبح كتاب لوكلير مثلاً ، قدديماً وأصبحت قيمته تاريجية . . . وأن معلوماتنا اليوم قد تجاوزته كثيراً . . . كل هذا على الرغم من أنه لم تقم المؤسسات بواجهها في كشف هذه الكنوز الضرورية لالقاء ضوء كاف على حقيقة الأمور . وعلى الرغم من أن الأفراد . . . كانت جهودهم في الغالب فردية . . . وكانت اهتماماتهم ترتكز تحت نير التضحيات الشخصية ، وكان انصارهم في غالب الأمر جزئياً ، وعلى الرغم من قلة عدد المتممرين .

وربما كان من المفيد أن أعطي مثلاً آخر . . . فكتاب بروكلمان الشهير الذي كان معجزة في عصره . . . ألم يكن صاحبه مضطراً إلى أن يكتب له ذيلاً في حجم يزيد عن حجم الكتاب الأصلي . . . هذا في حياة بروكلمان أما الآن وبعد ظهور كتاب سر زكين . . . إلا نرى مدى التجاوز الذي حققه سر زكين في كتابه . . . إلا ننسى الفرق النوعي بين الكتابين ؟

ومثل أخير . . . في تاريخ الرياضيات عند العرب . هل تصلح الأحكام ، التي كانت تطلق على مستوى ارتقاء الرياضيات العربية قبل عشرة

وأن نظرة بسيطة إلى كتابي هذين الرائدين الكبيرين في حقل تاريخ الطب العربي ترينا اليوم كيف تجاوزت المعرفة ما كتبه هذان الرجلان العظيمان تجاوزاً ملحوظاً .

وإذا كان هذا من طبيعة الأمور . . . أفلا يحق لي أن أسأله . . . إلى أي مدى أصبحت كنوز المخطوطات الطبية العربية متوفرة للباحثين ؟ وما هو عدد الباحثين : من مؤرخين وأطباء . . . الذين ينصرفون فعلاً إلى هذا العمل المهم : وهو تحقيق دراسة هذه الثورة الهائلة ؟

وإذا توفر لنا البعض . . . لا يحق لي أن أسأله . . . ما هو مدى تفرغ هؤلاء للبحث الجاد ؟ . . . وما هي نسبة المحققين المدرسين والمنصرفين إلى التحقيق ؟ وما هي نسبة المهواة ؟ هواة الاطلاع على هذه المخطوطات ودراساتها ؟ دراسة الهاوي وليس دراسة المحقق وإذا توفر فعلاً بعض الراغبين في الدراسة الحقة . . . فهل أتاحت جامعاتنا ومعاهدنا ومؤسساتنا المعنية لهؤلاء فرصة التفرغ الحق . . . والانصراف الجدي إلى هذا العمل ؟

بل ما هو مدى اهتمام الجامعات والمعاهد والمؤسسات والوزارات المختلفة بالذات عموماً ؟ وماذا فعلت له ؟ وهل أعدت له الأطر الالزمة . . . التي تستطيع حفظ هذه المخطوطات وتصنيفها وتبويتها وتصويرها ووضعها بين أيدي الباحثين . . . والطلبة . . . والعلماء ؟ وهل أُعد الطلبة في الكليات المختلفة مثل هذه الرسالة : التي أصبحت ضرورية من وجهة النظر العلمية أو التاريخية أو القومية أو انسانية . . .



أعوام ، اذا قلناها اليوم بعد اكتشاف الاستاذ
رشدي راشد في هذا الحقل ؟

اتي أكتفي بهذه الأمثلة .. المثل الاول ..
جئت به من حقل تاريخ الطب .. والمثل الثاني
من حقل تاريخ التراث العربي المكتوب .. والمثل
الثالث من حقل تاريخ الرياضيات العربية ..

أردت من وراء هذه الأمثلة الواضحة
الدلالة ، أن أقول انه على الرغم من قلة الجهد ،
واقتصارها فان القليل الذي جرى .. تجاوز
معلومات القرن الماضي كثيرا .. بل وقلب بعض
المفاهيم رأسا على عقب ..

فكيف ستكون الحال في المستقبل ؟ كيف
تبدي لنا الامور اذا زادت معرفتنا بهذه الكنوز
المهمة حتى الان أو اذا انصرف الى دراسة
التراث عدد أكبر من الباحثين ؟ او اذا قيض الله
لكنوز التراث عند هذه الأمة مؤسسات وجهات
رسمية قادرة على القيام بدور دراسته واحيائه
والاستفادة منه ، بل بعثه ووضعه موضع التناول
لكل من يريد المعرفة ؟

اذا صاح هذا الاستنتاج فهل ستكون ظرتنا
الي مجل عصور تطور وازدهار الطب العربي
هي نفسها ظرتنا اليوم ؟

وهل ستكون معرفتنا في المستقبل قادرة
على الاجابة عن الاسئلة العديدة التي أحب أن
أطرحها على حضراتكم ؟ والتي أكتفي اليوم بذكر
بعضها راجيا أن تتيح لي الايام آذن أو اصل هذه
المهمة في المستقبل .. بأن أضع بين أيدي السادة
المؤرخين هذه الاسئلة التي تواجه مؤرخي العلوم

ومؤرخي الطب بشكل خاص ؟

أولا — هل يبدأ حقا .. عصر الترجمة
وتمثل العلوم في أيام المؤمنون .. أم يبدأ في عصر
الأمويين ؟ ..

اذا كان هذا السؤال مشورعا في حقل
تاريخ العلوم .. فاظلن أنه يكون أشد الحاجا في
حقل تاريخ الطب .. من هم أطباء العصر
الأموي ؟ وما هي مصادر معرفتهم ؟

وكيف كانت حالة الطب في حاضرةبني
آمية ؟ في البلاط .. في الأيرة ، وعند العامة ..

ثانيا — كيف كانت حالة الطب عند سكان
بلاد الشام قبل الفتح الاسلامي .. ، وما هو
التطور الذي طرأ عليها بعد الفتح ..

ثالثا — من هم الاطباء « السريان » الرواد
في العصر الأموي ؟ وما هو مستوى المعرفة
الطبية لديهم ؟ وما هي كتبهم ؟ ..

وما هو مدى اطلاع الباحثين اليوم على
التراث المكتوب « بالسريانية » ..

رابعا — الا يحق لنا أن نتساءل هل يمكننا
أن نبحث في التراث الطبي السرياني عن بدايات
احتكاك العرب بالحضارة والعلم الثامنين ؟ أم
أن العمل والحضارة في بلاد الشام أبان الفتح
وفي العصر الأموي كانوا يونانيين حسرا ..

وهكذا .. ما أكثر الاسئلة التي تدور في
خاطر مؤرخ الطب ..

إتي اذا أردت أن أسوق لحضراتكم مثلاً
من حقل طب العيون .. فاتني أسئلة .. أين

يبدأ النفوذ اليوناني على حنين بن اسحق في كتابيه اللذين خلفهما في هذا الحقل ؟ وأين ينتهي هذا النفوذ ؟ ثم أين يبدأ النفوذ السرياني ؟ وأين ينتهي أيضا ؟

وما هو دور يوحنا بن ماسويه في حقل التأليف في طب العين بالعربية ؟ وما هي حقيقة أهمية كتابه الذي لا تستطاع قراءته اليوم بالعربية ؟ بل ينبغي للباحث أن يقرأ ترجمته اللاتинية ؟

هذه أسللةٌ أمثلةٌ .. وما أكثر الأمثلة ..
وإذا كنت قد حضرت الحديث الآن في عصر الترجمة .. فاتماً أحصره في البدايات ..
متى بدأ هذا العصر فعلاً .. ومتى ازدهرت الترجمة فعلاً ؟ وكيف بدأ التمثل

وهذه الأسللة تسوقنا إلى عصر الإزدهار ..
وما أكثر الأسللة في هذا الحقل أيضاً ..
ويكفي أن نعرف أننا لم ندرس ولم نحقق ولم نشر معظم تراث هذا العصر .. الذي نعرف ، عن وجوده في مكتبات المخطوطات المختلفة .. ويكتفي أن نعرف هذا لكي نحكم بأن معرفتنا عن هذا العصر ما تزال ناقصةً كثيرةً

بل يكتفي أن نعرف أن ما فقد من تراث هذا العصر .. يزيد كثيراً عن التراث الذي بقي بين أيدينا يكتفي أن نعرف هذا لكي نومن أننا ستنظر إلى فترة طويلة عاجزين عن تفهم حقيقة هذا العصر .. وحقيقة مستوى الطب فيه .. وبالتالي عن اعطاء أحكام عامة حوله ..
وربما كان من المؤلم أن أسوق مثلاً آخر ..

فقد ذكر الأب سبات في كتابه عن المكتبات الخاصة في حل مجموعة من الرسائل التي كتبها الرازي تتعلق بطب العيون .. وبالعودة إلى المراجع والمصادر الضرورية ، وبمقارتها بما أورده البيروني وابن أبي أصيحة عما كتبه الرازي يتبيّن لنا أن مخطوطات حل هذه هامة جداً .. لأنها تطرق إلى مسائل في علم غرائز العين وعلم البصريات العينية .. لا نجدها في كتاب الحاوي وبمعنى أدق فإن هذه الرسائل ضرورية لمعرفة آراء الرازي في غرائز العين وكيفية الرؤية .. أي أن هذه الرسائل تفطّي جانباً من المعرفة الطبية عند الرازي لا نستطيع أن نتعرفه بطلاقتنا على كتاب الحاوي أو على مخطوط «التصوري» .. فأين هذه المخطوطات اليوم .. إن هذه المخطوطات لم تعد موجودة بل إن المكتبات الخاصة التي أشار إليها الأب سبات اختفت .. فهل ترى ..
نهاجاً بها وقد استقر بها المطاف في مكتبات بعض جامعات العالم .. بعد أن يمعن سراً ؟ أو أنها وقعت بين أيدي تجار الآثار الذين أخفوها عن عالم العلم والمعرفة إلى أبد لا يعرف مداره ..
ولا الله أعلم

إن مخطوطاتنا وكثوز تراطنا لم يدمرها التر .. فحسب .. ولا الجهل فحسب .. بل هذه التجارة غير المباركة أيضاً ..

وإذا كان لا بد لي من الانتقال إلى عصر الانحطاط .. فإن سيل الأسللة لا ينتهي .. متى بدأ عصر الانحطاط .. وهل نعرف كل شيء عن القرون الميلادية الرابعة عشر والخامس عشر والسادس عشر لكي نختار على مدارها تاريخاً



عليه الحال في مشرق البلاد الإسلامية وفي المغرب العربي؟

لبداية الكتب التي كتبت في هذه القرون؟ في الطب وفي العلوم الأخرى.

اتي لا أود أن أطلق الأحكام الموجلة أو المتجزأة على مستوى ظروف الطب في هذا العصر . قبل أن تناح لنا قراءة الوثائق الطبية المتعلقة بهذا القرن .

وهل درستنا دراسة كافية الانحطاط السياسي والاقتصادي والاجتماعي وعلاقته بتدحرج العلوم والفنون في هذه القرون؟

فإذا استعرضنا المخطوطات الطبية التي كتبت في هذا العصر . نجد تقاضاً بادياً في عدد المؤلفين وبالاضافة الى داود الانطاكي . لا نكاد نجد الا مؤلفين كبارين اثنين : الامام السيوطي والامام السويدي .

وإذا أردنا أن نذكر على القرن السادس عشر على سبيل المثال . واخترنا من بين أعمال هذا العصر : داود الانطاكي الضرير صاحب التذكرة . وقعتنا بدراسة لما ورد في هذه التذكرة ولما كتب حولها من دراسات وتعميلات وخاصة في حقل العقاقير . فهل نستطيع متابعة ما كتب عن كل عقار من عصر ابن البيطار مثلاً الى عصر الانطاكي؟ وهل نستطيع معرفة كيفية دخول الأدعية والاجراءات شبه السحرية الى هذا الكتاب .

وهل درستنا ظاهرة اقتران مهنة الطب في ذلك العصر بمهمة رجل الدين؟

وهل درستنا تأثير التغيرات الاقتصادية الاجتماعية التي أصابت المجتمع العربي في العصر العثماني وقبيل ذلك في عمود انعدام الاستقرار السياسي في مهنة الطب وفي تجارة الأدوية؟

انا نعرف ان سقوط بغداد قد أدى الى هجرة بعض الاطباء الى بلاد الشام . وقد أدى هذا بدوره الى ازدهار ما في مهنة الطب في الشام . فهل كانت الظروف السياسية والاجتماعية واسعة التأثير أم قليلة على التدهور العلمي والطبي في بلاد الشام؟

وكيف كانت الحال بالمقارنة مع ما كان

كما انا نلاحظ ان اهتماماً كبيراً بدأ يصرف في اتجاه التوفيق بين بعض الاحكام الطبية والاحكام الفقهية . فأئمة الطب يشغلون بالهم في هذا العصر ، هل تنقض السؤال التي تز من الجرح مثلاً وضوء الموضى أم لا؟

ونلاحظ أن كتب الأعشاب بدأت تستغنى عن بعض الأعشاب أو العقاقير التي يصعب العثور عليها بسبب بعد موطنها .

اضافة الى تفضي ظاهرة الأدعية وكتاب «الحجاب» وبعض الاشكال شبه السحرية في كتب الطب . حتى أصبح الطبيب في هذا العصر نوعاً من «الطبيب الكاهن» الذي نعرفه في العصور البدائية لتطور الطب قبل عصر التدوين .

ان مجرد عودة سريعة الى المراجع المتوفرة بين أيدينا . ثبت لنا فقر مكتبة المراجع العربية الى كتاب شبيه بكتاب ابن أبي أصيبيه . وان عدم توفر مثل هذا الكتاب بين كتب التراجم

المتأخرة يجعل مهمة الباحث في غاية الصعوبة .
اذا ما قورنت بمهمة الباحث في العصور التي
أرخ لها ولأطئها ابن أبي أصيبيه العظيم .

ان انحسار ممارسة مهنة الطب وغياب
المدارس الكبرى التي عرفناها في العصرين
الملوكي والأيوبي ، وقلة عدد المؤلفات الطبية
وتضاؤل عدد الااعشاب المستعملة في المعالجة
الطبية ، توحى فعلاً بأن عصور احطاط الطب
قد بدأت في حوالي نهاية القرن الثالث عشر .
وتضعننا أمام السؤال التالي .

هل كان ابن النفيس هو آخر أعلام عصر
الطب الذهبي العربي ؟ وهل كانت مشارق القاهرة
هي آخر المدارس الطبية الكبرى التي خلقت لنا
تراثاً مكتوباً ؟

انا لو عدنا الى ما يسمى الآن بالطب
الشعبي . لنرى مدى تأثره بالمؤلفات الطبية
والوصفات المنتشرة بين أيدي العاملين في هذا
الحقل . وبحثنا عن أصلها وحاولنا أن نعرف
مصدرها . أمن كتب عصر الازدهار هي أم من
الكتب المتأخرة ؟ لفوجتنا بالنفوذ الكبير الذي
تتمتع به تذكرة داود الانطاكي على الوصفات
والعقاقير المستعملة في الطب الشعبي اليوم .

ولكن الدراسة الأدق لا تثبت أن تكشف
لنا ان عقاقير القرن السادس عشر ليس فيها جديد
بالنسبة الى العقاقير المستعملة منذ القرن
الحادي عشر .

فلماذا اذن اتشرت تذكرة داود ؟ أيعسو
ذلك الى تأخر عهدها ؟ أم الى كونها مختصرة ؟

أم الى غياب الكتب الكبرى التيأخذ عنها داود
بسبب صعوبية استنساخها أو ضياعها بعد عصر
حريق مكتبة بغداد . واضطراب الظرف
السياسية والاجتماعية .

إن طريق دراسة طب العيون عند العرب
أصبحت ممهدة بفضل العمل العظيم الذي قام
به هيرسترغ والذي يedo حتى الان فريداً من
نوعه في تاريخ الطب . هذا العمل الذي مكن
مايرهوف ثم سبات وكتندي وود من انجاز
أعمالهم التي يمكن اعتبارها تكميلية . في هذا
الحقل . وعلى هنا فان المعلومات المتوفرة لدينا
تشير الى انقطاع التأليف في هذا الحقل في القرن
السادس عشر واقتصر ممارسة طب العيون على
الأطباء غير المتخصصين على نقىض ما كان عليه
الأمر في عصور ازدهار الطب العربي بل منذ
البداية .

كذلك فان ممارسة جراحة الكسور
(التجير) قد توقف تطورها واقتصرت رغم
انتشارها الواسع في أواسط معينة وأسر طيبة
توارثت ممارسة هذه المهنة والاحتفاظ بسرها
فعادت مهنة الطب الفقري . وغاب الاساتذة
الكبار الذين كنا نراهم حتى عصر ابن النفيس
في البيمارستانات يدرسون تلامذتهم ويشرفون
على معالجتهم للمرضى .

وكذلك فان تجارة الأدوية والأعشاب
المستعملة في الطب قد اقتصرت على شكل بسيط
من أشكال « العطارة » مشيرة الى توقف تطور
علم الصيدلة الذي اشصل عن علم الطب وتتطور
تطوراً باهراً على أيدي العرب في عصر الازدهار .



ان السادة المؤرخين مطالبون بتفسير هذه
الظواهر . وبالبحث عما اذا كانت الظواهر
تتساهم مركبة في تطور العلوم الأخرى في هذا
العصر .

وان غياب هذه المدارس وانحسار المنهج
أزال ظاهرة «تجانس المعرفة» الطبية على طول
البلاد وعرضها . كما كان عليه الأمر في عصر
الازدهار . فان العقار الذي يوصف في منطقة
من بلاد الشام لا يوصف في غيرها .
ويبدو لي ان هذه الظاهرة لم يستفحل
أمرها في بعض المناطق . بسبب توفر المراجع

المكتوبة ..

فنحن اذن أمام ظاهرة «التراث المنحط»
بأجلِّ معانيها .

وعلى كل حال فانه يخيل إلي .. انه يتعدّر
 علينا أن تتحدث عن «طب شعبي عربي» بل
 يجب أن تتحدث عن «تراث طبِي منحط» .
 اذا كانت هذه الملاحظات الاولية قليلة ..
 فإن الأمل كبير في أن دراسة هذا القرن دراسة
 أوسع وأشمل وأدق ستتيح لنا إغناء أو تعديل
 هذه الملاحظات .



علم السموم في الطب العربي



القديم ، قد ذكروا أسماء كثیر من الأطباء الهندو ، الذين جاؤوا ، إلى البلاد العربية والاسلامية فزاولوا المهنة ، أو الذين كانت لهم مؤلفات مشهورة اقتبس منها العرب كثیراً ، وضمنوا كتبهم نصوصاً كاملة منها » ٠

ولما كنت حاضراً تلك الجلسة فقد طلبت الكلام للرد عليه وقلت : « كلنا يعلم بأن مدينة بغداد قد ورد عليها منذ عهد المنصور فتنان من الأطباء ، احدهما جاءت من جند يسابور ، وكانت ثقافة أفرادها مزيجاً من اليونانية والفارسية والسريانية ، ويندون بالديانة النصرانية ، وكان من أشهرهم جورجيوس بن بختيشوع ، كبير أطباء السيمارستان ، وعائلته وطلابه ، وكذلك

مقدمة :

في شهر نيسان من عام ١٩٧٩ عقد في جامعة حلب الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب . وقد حضر هذه الندوة لفيف من العلماء المهتمين بتاريخ العلوم ، وكان من جملتهم بضعة أطباء ومؤرخين جاؤوا من الهند وباكستان . وقبيل انتهاء المحاضرات الطيبة قام أحد هؤلاء العلماء ، وهو طبيب من مدينة كلكتا ، فحمل حملة شديدة على المؤرخين العرب المعاصرین ، لتجاهلهم الطب الهندي وتأثيره في الطب العربي ، وقال مستشهدًا : « إن ابن أبي أصيبيع ، ومن قبله ابن النديم وغيرهما من المؤرخين ، وكذلك الطبرى والرازى والبىرونى وغيرهم من المؤلفين في الطب العربى



●● يعتبر علم السموم من العلوم القديمة بموضوعها الحديثة بأساليبها . وقد اشترك كثير من شعوب العالم بتطوير هذا العلم ، لذلك لابد لنا من ان نشرح مراحل تقدمه هذه عند كل من الشعوب الرئيسية التي شاركت في بناء حضارتنا .

التسمم العفوی والتسمیم القضائی :
من المعلوم ان الانسان البدائي ، منذ أن ظهر على وجه الارض ، كان عرضة لمجموعة من المصائب الطبيعية، التي كانت تهدد كيانه وتقضى على عدد كبير من أفراده . وكانت النباتات والحيوانات السامة تعتبر من ألد أعداء الانسان، الذي صعب عليه لفترة طويلة من الزمن ، أن يميز بين النبات النافع والنبات الضار ، والحيوان الذي يمكن أكل لحمه ، والحيوان الذي يقضي عليه اذا أكله .

وبنتيجة عدد كبير من التجارب الحسنة والسيئة ، والتي دامتآلاف السنين ، استطاع الانسان البدائي ان يصنف النباتات والحيوانات التي تعيش الى جواره في فتنين :

أولاً - نباتات وحيوانات مأكولة ، لا يوجد اي خطر من الاكتار منها ، واعتبرها الجزء الاساسي من غذائهم .

ثانياً - نباتات وحيوانات تجلی في بعض أقسامها او جميعها صفات غير مستحبة، كالرائحة الكريهة او التنة او الواخزة ، والطعم المر او المفتش او الحريف ، فتجنبها واعتبرها مؤذية لا يجوز أكلها .

ماسویه الغوزی وابنه يوحنا بن ماسویه ، وسابور بن سهل صاحب الاقرباذین الشهير ، وأبو قریش عیسی اول من أطلق عليه لقب الصیدلاني في تاريخ الطب العربي ، وغيرهم كثيرون .

اما الفئۃ الثانية فكانت من الاطباء الهندو ، جاءت بشجعیع من العائلة البرمکیة ، وكان من أشهرهم الطیب منکه ، وصالح بن بھله ، وغيرهم من البوذین . وكان من البدیھی أن يحوز أطباء جند یسابور ثقة الخلفاء المسلمين وثقة عامة الشعب ، لعدة أسباب : أولها انهم كانوا من أهل الذمة ، يضاف الى ذلك انهم كانوا أقرب صلة ونسبة الى العرب من النواحي اللغوية والعرقية والتاریخیة .

ومع ذلك فان المؤرخین والمؤلفین في الطب العربي لم ينفعوا الاطباء الهندو حقهم ، بل ذکروا حسب شهادة الزمیل الهندي ، فضل هؤلاء الاطباء وذکروا أسماء مؤلفاتهم وما أقتبس العرب منها » لقد ذکرتني هذه المناقشة ، التي كان محورها تأثير الطب الهندي في الطب العربي ، بمخطوطه قديمة نادرة ، كتبت تصفحتها في المکتبة الظاهرية بدمشق ، عنوانها « كتاب شاناق في السموم والتریاق » وقررت أن أتهاز أول فرصة للقيام بدراسةها وتحقيقها للاطلاع على ماوصل اليه الطب الهندي قديماً في علم السموم . ولما دعاني المجلس الأعلى للعلوم ، للاشتراك بأسبوع العلم التاسع عشر ، وجدت أن خير ما أتكلم به هو علم السموم في الطب العربي ، وصلته بعلوم الشعوب القديمة والحديثة .



تعطى كل من يشتبه بارتكابه جرماً يستحق عليه عقاب الموت ، فإذا نجا من أذاماً اعتبر بريئاً ، ومن قضي عليه عدّ مجرماً واستحق عقابه . وقد تحولت سوم التجربة ، عند بعض الشعوب ، إلى سوم قنائية *Poisons judiciales* ، يجبر على تناولها المذنب ، وذلك كما تم للفيلسوف سocrates^(٢) ، الذي حكمت عليه مدينة أثينا بالموت ، فأجبر على تناول منقوع الشوكران السام فمات .

علم السموم قبل اليونان :

ما لاشك فيه أن معرفة التأثير الدوائي والسام للنباتات الطبية كان يعتبر من أهم أقسام علم الطب . وقد تجمع المعلومات الأساسية في العقاقير والنباتات السامة طيلة قرون عديدة على يد الكهنة والسحرة وجماعي الاعشاب وحكماء وشيوخ القبائل . ولما قامت الصناعات المعدنية المختلفة ، منذ عصر البرونز وما بعده ، تعرف الإنسان مجموعة كبيرة من المواد السامة . وقد استعملها في تحضير الزجاج والخزف والصابون ، أو صبغ بها الشعر والاليف والأنسجة ، كما اهتدى أيضاً إلى بعض المركبات السامة الأخرى أثناء صنعه للأسلحة والأدوات النحاسية والرصاصية والحديدية .

ويقول ابن أبي أصيبيعة « ومن اشتهر بالسموم (هرمس الثالث) فإنه سكن مدينة مصر وكان بعد الطوفان . وهو صاحب كتاب الحيوانات ذوات ذات السموم . وكان طيباً فيلسوفاً عالماً بطائعاً للأدوية القاتلة والحيوانات المؤذية .

ولكن نتيجة الخطأ أو التجربة الخدئة أو التقليد لبعض الحيوانات ، اطلع الإنسان على الخصائص الدوائية لبعض النباتات التي كان يتجنّبها ، فتجراً على تناولها بمقادير قليلة ، وضمن ظروف معينة ، فأعانته على التخلص من بعض أمراضه ، كما ساعدته على التخلص من بعض أعدائه . وقد بقيت مجموعة كبيرة من النباتات الطيبة ، التي لم يهدى الإنسان لفوائدها حتى أوائل القرن التاسع عشر ، وكانت تصنف في مجلة السوم البحثة ، إلى التي لا يجوز استعمالها مهما كانت الظروف .

ومن مصائب الطبيعة التي صادفها الإنسان الحيوانات الضارة والمحشرات السامة . ومما لاشك فيه أن المناعة والمقاومة الذاتية لجسم الإنسان قد لعبتا دوراً مهماً في دفع أذى الجراثيم والذيفانات الحيوانية والبكتيرية عنه ، ولكنها مع ذلك لم تكونا كافيين لحفظ صحة الإنسان وبقاءه دائماً . لذلك لجأ إلى النباتات والمواد المعدنية يطلب مساعدتها في شفاء الدغ الأفاغي ولسع العقارب ونحوه الضواري ، فصنع منها الترياقات وحضر بعض الأدوية البسيطة . كما لجأ أيضاً إلى النباتات الفنية بالريوت الراتنجية أو المواد السامة فاستعملها لتفير الحشرات والحيوانات الضارة ، أو للقضاء عليها ، وذلك بتغيير مساكه وتغيير فراشه وتنمية سهامه .

لقد لجأت بعض الشعوب القديمة ، منذ فجر التاريخ ، إلى ما يسمى بسموم التجربة *Poisons d'épreuve* ، وهي مواد مؤذية كانت



أمر لسم يكن من المستحب الخوض فيه عند اليونان . وقد أورد جالينوس في كتابه السوم أسماء بعض أشخاص ورد ذكرهم في الأساطير المصرية واليونانية ، ممن اشتهروا بعلم السوم ، أمثال حوروس وأوروفه وهليودور وغيرهم ، لكنه أضاف قائلاً : « وعلى الرء وأن يكون حذراً وأن يتحاشى من الكلام عن السوم ، وألا يبين تركيبها للعامة ، لانه من الممكن أن يستفيد منها هؤلاء الناس وأن يرتكبوا الجرائم » .

لم يكن يعرف عن الشعب اليوناني ، قبل زمن الاسكندر المقدوني ، أن أفراده أو حكامه قد لجأوا إلى السوم للتخلص من أعدائهم . ولكن اذا رجعنا إلى قسم ابقراط ، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ، نجد في نصه الجملة التالية « وأقسم ألا أعطي اذا طلب مني دواء قاتلا ، ولا أشير أيضاً بمثل هذه المشورة » .

لقد امتنع ابقراط عن البوح بأسماء السوم الضارة ، كما أنه لم يؤلف أي كتاب يبحث في السوم ، لا من ناحية أنواعها ، ولا من جهة تأثيرها وعواراض التسم بها . يقول الدكتور كوهين ابرست في مقدمة كتابه علم السوم ما يلي :

« لقد استفاد الانسان من خصائص السوم البنائية والحيوانية والمعدنية ، ولجا إلى التسييم الجنائي منذ أقدم العصور . ولكن لا يوجد لدينا معلومات كافية عن المواد التي استعملها الانسان لهذا الفرض ولعلن الطرق التي لجأ إليها »

وكان جوالاً في البلاد طواقاً بها ، غالباً بالمدائن ، وطبائعها وطبائع أهلها . وله كلام حسن في صناعة الكيمياء نقبس منه ما يتعلق بصناعات كثيرة كالزجاج والخرز والفضار وما اشبه ذلك . وكان له تلميذ يعرف باسمقلبيوس وكان مسكنه بأرض الشام » .

ويقول المؤرخ جورج سارتون في كتابه تاريخ العلوم « لقد بلغ الطب أوجه على يد المصريين في القرن السابع عشر قبل الميلاد وما قبله . أي قبل العصر الابقاطي بأكثر من ألف سنة . ووصلت شهرته الى بلاد اليونان ، كما تشهد بذلك الاوديساو تاريخ هيرودوت والمصنفات الابقاطية » ثم يقول بعد ذلك :

« ومن الممكن أيضاً أن يكون اليونان قد اقتبسا شيئاً من المعارف الطبية البابلية ؛ الا أنهم توصلوا منذ عهد هوميروس الى استبطاط الكثير من المعلومات بجهدهم الخاص . وما كاد القرن الخامس قبل الميلاد ينصرم حتى وصل اليونان بالطبع الى مستوى ارفع جداً مما كان عليه سابقاً في مصر او في بلاد ما بين النهرين » .

ويذكر هوميروس في بعض اشعاره أن النساء في بلاد اليونان كن يشتغلن بالأعمال الطبية من تمرير وجム أعشاب واعداد عقاقير ، مثل اعداد الشراب المخدر المهدئ *Pharmacon nepenthes* الذي أخذت هيلانة سر صنعه عن امرأة مصرية » .

علم السوم في العصر اليوناني :
ان موضوع السوم والتسييم الجنائي

ثم يضيف الى ذلك قوله : « لقد سعى الجناء
منذ القديم الى الحصول على سموم بطئية
التأثير ، بحيث يسر معها كشف العريبة » .

وقد تكلم الفيلسوف والطبيب اليوناني
تيوفراست (٣٧٢ - ٢٨٧ ق.م) عن سم بطيء ،
يتخذ من جذر خاقن الأذب ، وتحدث فيه
الوفاة بعد شهرين او ثلاثة من تناوله » .

علم السموم في العصر الهلنستي :

توفي الاسكندر المقدوني (٣٣٣ ق.م)
وخلف امبراطورية واسعة امتدت من نهر السند
شرقا الى صحراء ليبيا غربا – واقتسم قواه من
بعده المقاطعات التي كانت تتألف منها هذه
الامبراطورية الظبية ، ظهرت الى الوجود
مالك ودوليات تقاعلت فيها الحضارة اليونانية
مع الحضارات الشرقية القديمة من هندية وفارسية
ومصرية وسريانية .

لقد حاولت الدولة الرومانية ، بعد قضاءها
على الدولة اليونانية (١٤٦ ق.م) وعلى شوذها
في أوروبا ، أن تستولي على الدوليات التي خلفها
الاسكندر في بلاد الشرق ، فثارت بسبب ذلك
حروب طاحنة دامت عدة قرون . ولم يكتمل
الروماني ، خلال هذه الحروب ، باستعمال
الأسلحة التقليدية للقتال بأعدائهم ، بل
لجهوا الى وسيلة جديدة لم يعرفها العالم القديم ،
وهي التخلص من كبار خصومهم بدس السم
لهم في الطعام او الشراب . كما درجت في هذا
العصر عادة الاتجار بالسم ، وهي الطريقة التي
كان يلجأ اليها بعض الحكماء او القواد حينما

تضيق بهم السبل ، فيؤثرون أن يقضوا على
أقزهم بيدهم ، خوفا من أن يقعوا في أيدي
أعداء يغذبونهم وبمحقرتهم ويثنون بهم قبل
أو بعد اعدامهم . ويعتبر هانibal ملك قرطاجة ،
وعدو روما الاول (٢٤٧ - ١٨٣ ق.م) من
أشهر عظاء التاريخ الذين لجأوا الى الاتجار
بالسم خوفا من الواقع في أيدي أعدائه ،
وأمثاله عديدون .

يقول المؤرخ جورج سارتون (٢) « ان
الطبيب أبو للودوروس الاسكندرى ، والذي
كان يعيش في أوائل العصر البطليموى ، كانت
له بعض الرسائل التي تكلم فيها عن الحيوانات
السامة ، كما كانت له رسالة تناول فيها العقاقير
الضاربة او الميتة . ويدو أن تلك الرسائل
المفقودة كانت هي المصدر الرئيسي لكثير غيرها
مسائلة لها ظهرت فيما بعد » . ويفضي سارتون
إلى ذلك قوله : « ان أول من استفاد من
مؤلفات أبو للودوروس هذه الشاعر نيكاندروس
(٢٠٤ - ١٣٨ ق.م) ، الذي كان كاهنا في معبد
أبولون التreib من مدينة قولو فونيا في آسيا
الصغرى . وقد كتب قصائده في موضوعات
عديدة من حماسية وغزلية ، ولكن أغلبها كان
تعليميا في تربية الماشية والنحل . ومن أشهر
قصائده انتنان احداهما تكلم فيها عن الحيوانات
السامة والثانية تكلم فيها عن العقاقير المضادة
للسم » .

ويذكر الدكتور سارتون (٣) ان اثاللوس
الثالث ، آخر ملوك برغاما (١٣٨ - ١٢٣ ق.م) قد
بحث في النباتات السامة ليعرف كيف يمكن



استعمالها للتخلص من شخص متلب ، وبنفس
القدر من الاهمية ، ليعرف كيف يستطيع الرء
وقاية نفسه منها ، اذا ما خدع فابتلع عصارتها » .
وفي القرن التالي اشتهر الملك ميريدات
السادس او الكبير ، وهو أحد الحكام البارزين
الذين ناصبو روما العداء ، وقد حكم مقاطعة
بنطس Pont - Euxin الواقعه شمال شرقي
آسيا الصغرى ، واستمرت حربه مع الجيش
الروماني فترة طويلة (٨٨ - ٦٣ ق.م) واتهت
هزيمته وقتلها على يد القائد الروماني بومبي
Pompée ، ويدرك بعض المؤرخين أنه اتحر
بتبادل السم أيضاً)٥(.

كان ميريدات يخشى المؤامرات والدسائس
التي كانت تحاك ضده . وقد أمضى حياته متأثراً
بهذا الهاجس ، فسعى جهده الى تقوية جسده
والمحافظة على قوته البدنية . لذلك قام بدراسة
الحشرات والنباتات السامة ، وحاول أن يكسب
جسده مناعة ضد سومها ، وذلك بتناول مقدار
قليلة منها . وكان يزيد تلك المقادير تدريجياً
حتى يعتاد جسده على أذهاه . وقد اشتق من
اسم ميريدات اسم تر迦قي مشهور في الطب
اليوناني والطب العربي هو (الميريدطيوس) .
وظل الأطباء والدجالون ، حتى نهاية القرون
الوسطى يستعملونه كدواء فاجع للوقاية والعلاج
من مختلف السموم .

واذا رجعنا الى معجمات المصطلحات الطبية
الحديثة نجد فعل mithridatiser ، وهو يعني
اعطاء احدى المواد السامة بمقادير قليلة ومتزايدة ،
بقصد اكساب الجسم مناعة ضد تلك المادة .

علم السموم والتسميم الجنائي عند الرومان :
لقد ذكر المؤرخ الروماني Tite - live
(٥٩ ق.م - ١٧ م) (١) عدة حكايات قديمة
عن التسمم الجنائي ، من أشهرها الحوادث التي
قامت بها مجموعة من عشرين امرأة رومانية ،
اشتركن بصنع مشروب سام كن يقدمنه
لاعدائهم . وقد قضت المحكمة ، بعد ثبات
الجريمة ، بأن يتناول نفس المشروب ، وقد قضي
عليهن جميعاً .

ويقال بأن القائد الروماني الشهير
(جرمانيكوس) ، ابن أخت الامبراطور
أوغوست ، قد توفي (١٥ - ١٩ ق.م) نتيجة
تناوله سم بطيء ولم يعرف أصله .

وفي عهد الامبراطور الروماني نيرون وأمه
أغريبين Agrippine اشتهرت امرأة تدعى
لووكوست Locuste ، كانت تساعد نيرون وأمه
على التخلص من أعدائهم (٣٧ - ٦٨ م) وذلك
بس السالم لهم . الا أن لا يوجد لدينا حالياً أي
معلومات جدية عن السموم التي كانت تستعمل
زمن الامبراطورية الرومانية ، كما لانعلم
 شيئاً عن كان يعترف تحضيرها واستعمالها أمثال
لووكوست وغيرها .

ويرجح الدكتور كوهين ابرست أن كبريت
الزرينج ، وهو مادة طبيعية معروفة ومنتشرة
في آسيا الصغرى وبالذ فارس ، كان من أكثر
السموم استعمالاً في ذلك العهد . ومن المرجح
أن قدماه اليونان والروماني، قد اهتدوا واستعملوا
بلا ماء الزرينجي ، الذي يمكن الحصول عليه

من شيء كبريت الزرنيخ ، علماً بأن المادة الأخيرة هي غير سامة عملياً ، لأنها غير منحلة بالماء ، بينما بلاماء الزرنيخي وأملاحه كلها مركبات منحلة ، لذلك فهي شديدة السمية .

لقد استند العالم Berthelot ، الذي أورد الفكرة الأخيرة في كتابه المسمى (مجموعة السيمائين اليونان Collection des alchimistes grecs) إلى نص يعزى إلى عالم يوناني يدعى Olympiadore وصف فيه طريقة الحصول على مادة متبلورة يشبه الشب نتيجة شيء شيء الزرنيخ (أي كبريت الزرنيخ) . استعمل اليوناني ومن بعدهم الرومان جذور الكندنس (أو الخربق الأبيض) للتخلص من الفار والدباب . ويدرك العالم والمؤرخ اللاتيني Aulic - Gelli (من القرن الثاني للميلاد) أن الغاليين ، وهم سكان فرنسا القدماء ، كانوا يسمون سهامهم بعصارة الخريق .

لقد شاع استعمال خاق الذئب ، وهو بنات شديد السمية ويصادف بكثرة في إيطاليا ، في التسميم الجنائي . وذكر العالم الروماني Pline ان المدعوا Calpurnius Bestia قد لجأ إلى تسميم زوجاته باستعمال هذا العقار .

وفي قصائد الشاعر نيكاندر ورد ذكر لبعض السموم المعدنية كالمترن Litharge والاسفیداج Ceruse والجبس Gypse والتورة أو الكلس الحي . وعرف في زمن ديوستوريدي تأثير الزرنيخ والكلس في حلق الشعر .

ويعتبر الأفيون وخلاصة الخشخاش من أكثر السموم التي استعملت لمقاصد جنائية في آسيا الصغرى وببلاد اليونان . وقد استعملت هذه المادة أيضاً كدواء مضاد للسم بنفس الوقت ، ذلك لأنها تعتبر من المركبات الرئيسية الداخلة في تركيب طريق ميتريدات ومن جاء من بعده . وفي ذلك الإمبراطور نيرون (64 - 68 م) اخترع طيب كريتي ، اسمه اندروماكس ، طريقاً آخر ، حل محل طريق ميتريدات ، وكان أهم مادة جديدة أضيفت إلى الطريق الأخير هو لحم الأفاعي .

أهم المؤلفات اليونانية في علم السموم : ظهر في العصرين الروماني والبيزنطي فئة من الأطباء ، أكثرهم من أصل يوناني ، وضعوا مجموعة كبيرة من المؤلفات الطبية . وقد تكلموا في بعض كتبهم عن السموم وطرقها نذكر منها .

١ - رفوس الأفسيسي :

من أطباء القرن الأول للميلاد ، تكلم عن ابن أبي أصيبيعة^(٧) ، فقال : « انه لم يكن في زمانه أحد مثله في صناعة الطب . وقد ذكره جالينوس في بعض كتبه ونوه بفضلة ونقل عنه » ويفسّر ابن أبي أصيبيعة إلى ذلك^(٨) : « ويقول جالينوس في كتابه في تقيي الفم - انه احترق له في الخزائن العظمى التي كانت للملك بمدينة رومية كتب كثيرة وأثاث له قدر . وكان بعض النسخ المحرقة بخط أرسطوطاليس ، وبعضها بخط انكاساغوارس واندروماكس » ويقول



الاعراض الناتجة عن التسمم تشبه أحياناً الاعراض
الناتجة عن بعض الأمراض .

أما الطريقة التي ينصح دياستوريد بالرجوع
اليها في حالة التسمم فهي تقريباً مشتركة بين
جميع السموم . وهي وتقضي بتحريض الجسم
على لفظ السم بأسرع طريقة ممكنة ، وخاصة
باللجوء الى التقويم بواسطة مزيل من ماء فاتر
وزيت ، أو باستعمال مطبوخ لبعض الأعشاب .^(١٠)

٣ - جالينوس :

طبيب يوناني ، ولد في مدينة برغاما في
آسيا الصغرى . وكان مولده كما ذكر ابن أبي
أصيبيه بعد زمان المسيح بسبعين وخمسين سنة^(١١)
ويقول عنه « انه كان خاتم الأطباء الكبار المعلين .
وأنه ليس يدانيه أحد في صناعة الطب ، فضلاً
عن أن يساوهه . وبعود السبب في ذلك حسب
رأي ابن أبي أصيبيه الى أنه عندما ظهر وجده
صناعة الطب قد كثرت فيها أقوال الأطباء
السوفسطائيين ، وانحنت محاسنها ، فاتسرب
لذلك ، وابتطل آراء أولئك ، وأيد وشيد كلام
ابقراط وآراء التابعين له ، كما صنف في ذلك
كتباً كثيرة . ولم يجئ بعده من الأطباء إلا من
هو دون منزلته ومتعلم منه » .

ولجالينوس مصنفات كثيرة ، كان الفضل
لحنين بن اسحق وتلامذته في ترجمتها الى اللغة
العربية ، ومن أشهر كتبه المتعلقة بعلم
السموم :

آ - كتاب الأدوية المقابلة للأدواء ، جعله
في مقالتين ، وصف في المقالة الأولى منه أمر

(البشر بن فاتك) ان من جملة ما احترق
لجالينوس في هذا الحريق كتاب رودوكوس
في الترنيقات والسموم وعلاج المسمومين ، وتركيب
الأدوية بحسب العلة والزمان » .

ويذكر ابن النديم في التهرست أن لروقوس
كتاباً في الأدوية القاتلة ، وآخر في الترنيقات ،
ويتألف كل من الكتابين من مقالة واحدة .

٤ - دياستوريد العين نديبي :

طبيب يوناني اللغة ، شامي المولد ، عاش في
القرن الاول للميلاد . وهو صاحب كتاب
الاعشاب المشهور ، الذي يضم جميع الأدوية
المفردة التي عرفها اليونان والروماني في زمانه .
ويتكلم ابن أبي أصيبيه عن هذا الكتاب
فيقول^(٩) :

« وكتاب دياستوريدس هذا خمس
مقالات . ويوجد متصلة به أيضاً مقالتان في
سموم الحيوان تسب اليه ، وإنما سادسة
وسبعين » ثم يذكر بعد ذلك أغراض مقالات هذا
الكتاب واحدة واحدة . فيقول : إن المقالة
الرابعة تشتمل على ذكر أدوية أكثرها حشائش
حرارة مسهلة ومقيدة ، كما تضم حشائش نافعة
من السموم » .

يضم كتاب دياستوريد عدداً لا يأس به من
من السموم الحيوانية والنباتية والمعدنية . وكان
من آرائه أن السموم ، ولو تعدد أنواعها ،
فإنها ذات تأثير متشابه . وقد تكلم عن الصعوبة
التي يصادفها الباحث في الكشف عن الصفة
المميزة لسم ما عن سم آخر . ولاحظ أيضاً أن



الثانية عن عضة الكلب الكلب .

أنواع السموم التي عرفها اليونان والرومان
لقد أحصى العالم Hoefer ، في كتابه تاريخ الكيمياء (عام ١٨٦٦) ، السموم التي ورد ذكرها في مؤلفات دياسقوريد وجالينوس فكانت كما يلي :

أ - سموم حيوانية : ذراريح - قراده
الثور Bupraste - دم الثور المتفسخ -
العلق - العسل السام .

ب - سموم نباتية : عصارة الشخصان
والأفيون - بذور البنج الأبيض والأسود -
البيتروح - الشوكران - خاقق الذئب -
اللحلاح - الغربق بنوعيه - الفطور السامة -
ایتوغات .

ج - سموم معدنية : كبريت الزرنيخ
(أو الارستيك) - كبريت الرئيق (Cinabre)
- المرتك (Litharge) الاسفیداج (ceruse)
- الجبس - النورة (أي الكلس الحي وحده
أو مع الزرنيخ) .

« علم السموم والتسميم الجنائي »

في العصر الاسلامي »

لقد كان ظهور الدين المسيحي أولاً والدين الاسلامي ثانياً أثر كبير في تهذيب التقوس .
ويذكر لنا التاريخ عدداً محدوداً من حوادث التسميم الجنائي التي حدثت بعد ظهور الاسلام
نذكر منها ما يلي :

الترياق ، وفي المقالة الثانية منه أمر سائر المعجونات .

ب - كتاب الترياق الى ميليانوس ويتألف من مقالة واحدة .

ج - كتاب الترياق الى قيصر ، ويتألف من مقالة واحدة أيضاً .

د - كتاب في الأدوية المكتومة ، ويتألف من مقالة واحدة أيضاً ، وهو من الكتب التي تنسب الى جالينوس . قال حنين بن اسحق (١٢) : « ان غرض جالينوس في هذا الكتاب ان يصنف ما جمعه طول عمره من الأدوية الخفية الخواص ، وجربها مراراً كثيرة فصحت ، فكتمتها عن أكثر الناس ضناً بها عنهم ، ولم يطلع عليها الا الخواص » .

ه - كتاب في الأدوية المفردة ، جمله في احدى عشرة مقالة . وقد اهتم في هذا الكتاب بقوى الأدوية المفردة بصورة خاصة ، فوصف في مقالات ثلاث قوة دواء دواء من الأدوية التي هي أجزاء من النبات (١٣) ثم في المقالة التاسعة قوى الأدوية التي هي مما يتولد في أبدان الحيوان . ثم في المقالة العاشرة قوى الأدوية التي هي مما يتولد في البحر .

جاء بعد جالينوس جماعة من الأطباء ، تأثروا بتعاليمه وكتبـه ، وكان أشهرهم : أورياسيس وفيلغريوس (من القرن الرابع للميلاد) ، وبولس الاجنبـي (من القرن السابع للميلاد) . وقد اشتهر الطبيب فيلغريوس بمقالات تكلـم في الاولى عن صفة الترياق وفي



توفي الحسن بعثت الى معاوية تطلب قوله ، فقال لها في الجواب أنا أضن بيزيد ٠٠

٤ - مقتل الاشتري والي مصر :

نقل ابن أبي أصيبيعة عن أبي عبد الله محمد بن عمر الواقدي ان علي بن أبي طالب بعث بالاشتر والي على مصر . فلما بلغ معاوية مسيره دس الى دهقان بالريش فقال : ان قلت الاشتري ذلك خرا جاك عشرين سنة . فتلطف له الدهقان وسأل : أي الشراب أحب اليه فقيل العسل . فقال عندي عسل من عمل برقة فسمه وأتاه به فشربه فمات .

كان ابن أثال طيباً متقدماً من الأطباء المتميزين في دمشق ، نصراني المذهب^(١٥) . ولما ملك معاوية بن أبي سفيان دمشق اصطفاه لنفسه وأحسن اليه . ويقول ابن أبي أصيبيعة ان ابن أثال كان خيراً بالأدوية المقفردة والمركبة وقوهاه ، ومنها سوم قواتل ، وكان معاوية يقربه لذلك كثيراً . ومات في أيام معاوية جماعة كثيرة من أكابر الناس والامراء من المسلمين بالسم .

لقد جرت العادة عند بعض الخلفاء الامويين والباسين ، وكذلك لدى بعض الامراء ، أن يكون لكل منهم طبيب يشرف على غذائه ودوائنه . فكان ابن أثال طيب معاوية ، والحكم الدمشقي طبيب مروان بن الحكم ، ويتاذوق طبيب الحاجاج واشتهر يوحنا بن ماسوسة كطبيب للخلفاء الباسين ، خدم بصنعته المأمون والمتصشم والواق والتوكل .

ويقول ابن أبي أصيبيعة على لسان سليمان

١ - قصة الشاة المسحومة (١) :

« ورد في كتب السيرة النبوية أن امرأة يهودية أهدت إلى النبي شاة مصلحة بخير ، فأكل النبي منها وأكل صاحبته . ثم قال امسكوا والتقت إلى المرأة وسألها : هل سمت هذه الشاة ؟ فقلت من أخبرك بهذا ؟ – قال هذا العظم ، وأشار إلى ساق الشاة وهي في يده . فقالت : نعم . قال ليم ؟ – قالت أردت أن كنت كاذباً أن يستريح منك الناس ، وإن كنت نبياً لم يضرك »

واحتجم النبي على كاهله ، حجمه أبو هند بالقرن والشفرة . وبقي بعد ذلك ثلاث سنين حتى كان زوجه الذي توفي فيه .

٢ - مقتل عبد الرحمن بن خالد بن الوليد :

روى أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني ، في كتابه المعروف بالاغاني ، ان معاوية لما أراد أن يظهر العقد ليزيد قال لأهل الشام : ان أمير المؤمنين قد كسرت سنه ورقد جلده ودق عظمه واقترب أجله ، ويريد أن يستخلف عليكم فمن ترون ؟ – فقالوا عبد الرحمن بن خالد بن الوليد ، فسكت وأصرها . ودس ابن أثال الطيب إليه فسقاه سماً فمات .

٣ - مقتل الحسن بن علي :

وفي تاريخ الطبرى ان الحسن بن علي بن أبي طالب قد مات مسموماً في أيام معاوية . وكان عند معاوية كما قيل دهاء ، فدس الى جعدة بنت الاشعث بن قيس ، وكانت زوجة الحسن ، شريرة وقال لها : ان قلت الحسن زوجتك بيزيد . فلما

بن حسان^(١٦) : « كان ملوكبني هاشم لا يتناولون شيئاً من أطعمةهم الا بحضرته . وكان يقف على رؤوسهم ومعه البراني بالجوارشات المهاضمة المقوية للحرارة الفريزية في الشتاء ، وفي الصيف بالأشربة الباردة . وقد ألف يوحنا بن ماسوبيه مجموعة من الكتب الطبية والصيدلانية ، منها كتاب في السوم وعلاجها وآخر في تركيب الأدوية المسهلة واصلاحها . وكان المأمون به واتقى ومعجاً ، وكان لا يشرب الأدوية الا ما تولى تركيبه واصلاحه » ٠

٥ - قصة حنين بن اسحق مع المتوكل^(١٧) :

قال عبيد الله بن جبرائيل بخثيشوع في كتابه (مناقب الاطباء) ان حنينا لما قوي أمره وانتشر ذكره بين الأطباء واتصل خبره بال الخليفة أمر باحضاره . وكان الخليفة يسمع بعلمه ولا يأخذ بقوله دواء يصفه حتى يشاور فيه غيره . وأحاب المتوكل امتحانه حتى يزول ما في نفسه عليه ، ظنا منه أن ملك الروم ربما كان عمل شيئاً من العيلة به . فاستدعاه يوماً وأمر بأن يخلع عليه ثم قال له: أريد أن تصنف لي دواء يقتل عدوا نزيده قتلـه ، ولا يمكن اشهاره ونزيده سراً فقال له حنين: يا أمير المؤمنين اني لم أتعلم الأدوية النافعة ، وما علمت أن أمير المؤمنين يطلب مني غيرها . فكان أحب أن أمضي واتعلم فعلت ذلك . فقال الخليفة: ان هذا شيء يطول ، ثم رغبه وهدده ، وهو لا يزيد على ما قاله الى أن أمر بحبسه . فلما كان بعد سنة أمر الخليفة باحضاره ، واحضار أموال يرغبه فيها ، وأحضر سيفاً ونطعاً وسائر آلات العقوبة ليرهبه بها .

علم السوم في الطب الهندي^(١٨)

بدأ مدونات الطب الهندي بكتاب اترافا — فيدا Athrava veda ، الذي يعود حسبما قيل الى الالف الاول قبل الميلاد . وفي هذا الكتاب نجد قائمة بأمراض مقرونة بأعراضها ، لكنك تجدها محاطة بكثير من السحر والتعزيم . لقد شأط الطب في الهند ذيلا للسحر ، فالقائم بالعلاج كان يدرس ويستخدم وسائل مادية لشفاء المريض ، على أساس أن هذه



تساعد على نجاح ما يكتبه له من صيغ روحانية، ثم أخذ على مر الزمان يزيد من اعتقاده على الوسائل الدينوية ، ماضياً إلى جوار ذلك في تعاوذه السحرية ، لتكون هذه معينة لتلك من الوجهة النفسية .

ان أعظم اسمين في تاريخ الطب الهندي هما لاثك سوسروتا ، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد ; وشاركا الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد . وقد ألف كل منهما موسوعة (سامهيتا) في الطب ، تشمل جميع علومه . ولما تزل هاتان الموسوعتان مأخذها بهما في بلاد الهند ، ويطهر أثر الطب اليوناني بصورة واضحة في الموسوعة الأخيرة . على أن الطب اليوناني قد تأثر لحد كبير بالطب الهندي ، وخاصة بما يتعلق بعلم العقاقير والسموم .

كان للأطباء الهنود شهرة خاصة في تحضير الترياقات المضادة للسموم . ويقول الأستاذ ديورانت أنهم لا يزالون يفوقون الأطباء الأوروبيين في علاج حنة الشبان .

«كتاب شاناق في السموم والترياق»

قلنا فيما سبق أن جماعة من الأطباء الهنود جاؤوا بدعوة من البرامكة ، إلى مدينة بغداد . وكان من أشهرهم الطيب منكه الذي جاء في عهد الرشيد ، مصطفياً كتاب شاناق في السموم والترياق . وقد قام منكه بترجمته من اللسان الهندي إلى اللسان الفارسي ، وكان المتولى نقله بالخط الفارسي دجل يعرف بأبي حاتم البلخي ، وفسره ليحيى بن

خالد البرميكي . وفي عهد المؤمنون نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية ، على يد العباس بن سعيد الجوهري ، وكان هو المتولى لقراءاته على المؤمنون .

لهذا الكتاب خمس مخطوطات موزعة في دار الكتب بالقاهرة ومكتبة برلين والمكتبة الظاهرية بدمشق ومكتبة استانبول ومكتبة الموصل . وقد قام الزميل الدكتور سامي حمارنة بالمقارنة بين هذه المخطوطات فوجد بينها تقاربًا شديداً .

تألف مخطوطة المكتبة الظاهرية من (٤٠٦) ورقة من القياس المتوسط . وتألف الصفحة من أحد عشر سطراً وكلها مكتوبة بخط نسخ جيد ومقروء ، وقد دونت فيها العناوين بالمداد الأحمر . أما تاريخ كتابة هذه المخطوطة فيعود إلى سنة ٨٨١ هـ الصادف ١٤٧٦ م . ونجده في الصفحة الأولى من هذه المخطوطة وتحت العنوان السابق المقدمة الآتية : « وهو من أسرار حكماء الهند . وكان الملوك يصونون هذا الكتاب في خزائنهم عن أولادهم وخاصتهم وهو كتاب جليل القدر عظيم الخطر ، يستدل على معرفة جميع السمومات لمجرد النظر إليها ، وصفة مجسمها ، وما يعرض للإنسان من ذوقها ، ومن حصولها في المعدة ، وعلامات الأطعمة والأشرية المسمومة وغيرها ، مما يتناوله الإنسان من القواكه الرطبة والبلاستة ، وعلامات الأشياء المسمومة من الثياب والبساط والفرش ، وما يلامس الجسد من الفسول والأدھان والأکھال المسمومة ، وصفة السموم الموجية (أي السرعة



ومن الضروري القيام بتحقّم وتحصينهم من عدوهم . ولذلك كان أسعد الناس عندهم حظاً وأقربهم لديهم مكاناً ، وأظمتهم عندهم جاماً من صرف همه ولطيف عناته وفكره إلى مصلحتهم والنصيحة لهم » .

يتناول كتاب شاتاق من خمس مقالات متباينة في الحجم والتتنسيق . وهو بصورة عامة مضطرب التأليف ، ولا يدل أسلوبه والمعلومات الواردة فيه على أن من قام بوضعه رجل يعذن الطب ، أو يعرف الاوصاف الحقيقة للسموم والعقاقير .

« المقالة الأولى »

لقد تكلم شاتاق في هذه المقالة عن صفات الاشياء المسمومة من طعام أو شراب أو دواء أو محضر تجاري ، مستندًا إلى أوصافها الظاهرة والحسية ، والتي تدل غالباً على فساد هذه المواد من جراء سطوة الفطور أو الجراثيم عليها ، فيفسد هذا تركيبها ويغير من صفاتها . وذكر في هذه المقالة أيضًا بعض الاعراض العامة التي يصاب بها المرء عند تناوله طعاماً أو شراباً مسموماً ، بدون تحديد لنوع السم .

٢ - علامات الطعام المسموم :

١ - في هياته :

علامة الطعام المسموم من الطبخ قبل اضاجه هو إمساك سيلانه في اثنائه وفوارنه . وعلنته بعد اضاجه التغير والتن في مدة يسيرة ، وسرعة البرودة وذهب الحرارة وسوء اللون والهيأة ، وكونه كاللباب ، ويعلوه دارات كدارات ريش الطاووس .

وعلامات اللبن والعصارات الفاسدة هو

التأثير) ، والسموم المضاعفة القوى ، المسماة سم ساعة ، وتربيقاها . وفيه ذكر ترنيق لجميع السموم والافاعي كلها ، لا يضر من يستعمله شيء من جميع السموم والحيات . وفيه ذكر للأدوية المحرضة والمرقدات والمنجنات وحلها » .

ويقول العباس بن سعيد الجوهري وهو الذي نقل هذا الكتاب من اللغة الفارسية إلى العربية ما يلي :

« قال شاتاق عظيم المنه في أول كتابه هذه، بعد أن حمد الله وأثنى عليه ، وحلف بعظيم البد (البود) إن النعم الظاهرة الفاشية زراعة للحسد في القلوب . والحسد مفتاح البغضاء ، والبغضاء تيجهتها العداوة بضم المضمار . والمضمار ينقسم إلى قسمين فأحد القسمين سر مكتوم والآخر جهاز مظهور ٠٠٠ »

لقد أراد شاتاق أن يقول بأن مجالدة الأعداء تحتاج لأسلحة ظاهرة من جنود وعتاد وغير ذلك ، وأسلحة خفية كشر القطن ودس السموم . واعتبر سلاح السم أشدّها فتكاً وآثراً .

وبعد أن يذكر صفات أهل العقل و حاجتهم إلى الحذر والتوقى من غوايائل أهل زمانهم من ملوك وأولاد وأخوة ، بين حاجة الإنسان بصورة عامة إلى ما يديم صحته ويدفع عنه السقم ، وخاصة الملوك الذين بهم قوام أمر الناس وصلاح دهرهم . ويفسّر إلى ذلك قوله :

« والملوك وإن كانوا مساوين للرعية في حد الإنسانية ، إلا أنهم بالملكة سادات ساسة .



كثرة الزبد والنفاخات فيه ووجود خطوط
تبعد في متصالبة كسلوك الخيوط والأوتار ٠

٢ - في مجسه ولسه باليد :
هيجان الحرقه وتشنج الأظفار ٠ وورم
الأصابع ٠

٣ - في ذوقه ووصوله إلى الفم :
وما يتعري من طعمه سيلان اللعاب
والديب في الشفة والحرقة في الفم واللسان ٠

٤ - وفي وصوله إلى المعدة :
رشحان العرق والغشي والقيء وتغير اللون
والنفحة والقشريره ، ووجع العين وغشى
نور البصر وتخلع الاوصال والعصر على المؤاد
وثوران بثور في الجد ٠

٥ - علامة كونه في البطن الاسفل :
الغشي والحرقة والعطش والاسهال
ووجع البطن والقرقرة الشديدة فيه بلا خروج
منه ، وغشيان العاص وتكلر العواص وتغيرها ٠
وزوال القوة وذبول الجسم وكسوف اللون ،
ف عند ذلك الهلاك ٠

٦ - علامات النار للطعام المسموم :
اذا لقي من الطعام المسموم شيء فيها ثارت
ووبيت ثبة واحدة ، واشتتد دويها وهريرها ٠
وكان زفيرها شيئاً بما يكون من صوتها عند
إلقائه قطع الملح وأغصان الشجر الغض الرطب
فيها دوائر كاستداره الدرهم ٠ ويصير لونها
أخضر متزجاً باللون كاللون قوس قزح ٠ وتصير
السنة لهبها الذي يرتفع منها كدرة اللون واهنة ،

ورائحة دخانها كرائحة الانسان الميت
المحرق ٠

ويوالي شائق بعد ذلك الكلام عن علامات
الأشربة المسمومة والاسوقة^(١٩) والاقترفات^(٢٠)
والانجات^(٢١) والأدهان التي تؤكل والشمار ،
وكثيراً علامات سطحية تستند الى تغير اللون
أو تغير الرائحة ٠ فاللبن والحلب الرائب
المسموم علامته أن يكون عليه فطر أحضر ،
والزبد والجبن الربط المسموم يكون عليه لون
أصهب ، أما العسل فيكون بلون السلق وهكذاه

ب - علامات ما يلبس ويفترش وما يعلو
اليد من ثياب :

اذا سمت هذه العجاجات ظهر عليها لمع
كدرة وسخة ، فان تركت تغير ريحها وتقطعت
سلوكها^(٢٢) . وما أصاب منها الجسد اعتراضاً
الحكاك الشديد الحرقة ، مع عرق متتابع ، وكلما
عرق اشتد به ذلك حتى يرم موضعه ويقرح ،
ويتساقط لحمه ، ويتعريه الغثثة^(٢٣) ، فان
لم يدارك بالعلام حمله ٠ أما الوبر والشعر والريش
من الملابس فانها تمرط وتتنفس ٠٠٠

ج - علامات التسمم في انواع العطر
والدخن والروحات وبقية ادوية الزينة :

وكثيراً علامات غير دقيقة ولا نوعية ، فمثلاً
علامات الكحول والذرور المسموم أن يتعري
صاحبها أن تنساب دموعه المتواترة مع حمرة
العين وحرقتها وغضانتها ، ثم تظلم عليه فلا يبصر
 شيئاً ٠

د - علامات جامدة لمن أكل طعاماً أو شرب
شراباً مسموماً :

أول ذلك عبوس وجهه وخضرة لونه
وارتياح قلبه وتفرزه ودمه ورعدته ، وقلقه
وتقبّله إلى الجهات والنواحي بفتور وانكسار ،
وتضاحكه من غير ضحك وفي غير أوان ذلك ،
وستره واستخفاؤه بما والاه ، وقرقة أصابعه
بيده ، وخطوط يخطها في الأرض ، وحكة رأسه
وتتأوهه وتمطيه ساعة بعد أخرى ، واعتماده على
من يليه ، وكبوته وعثاره في مشيته كالسكران ،
وتخليط في كلامه . . . كل هذه الأمور تدل على
السموم البطيئة الغير موحية .

«المقالة الثانية»

«في السموم السريعة التأثير»

تكلّم شاناقي في هذه المقالة عن تحضير بعض
الوصفات ، التي أطلق عليها اسم دواء للتعبيبة
ولثلا يشيع ذلك عند العامة . وساذكر فيما يلي
بعض النماذج من هذه الوصفات :

الوصفة الأولى :

يؤخذ فرش صنوينة ، وهو الخطاف ، فيلسخ
بأفعى حتى يموت . ثم تصيره بين صفحتين من
النحاس الأحمر لاصقين به ، ثم يدفن في مزبلة
أو في موضع عفن حتى يتغفن ويلتصل ببعضه
بعض ، يخرج ثم يجفف في الظل ويُسحق .
وأخيراً يصير في قارورة ، فإذا احتاج إليه أخذ
 منه قدر جة ويصير في طعام أو شراب .

الوصفة الثانية :

خذ الدابة المسأة (سالامنдра) وهي دابة

تشبه السام ابرص الاصفر ، وعلامتها اذا ألمت
في النار اطفأتها . ألقها في آناء من الرصاص
الأسود ، وذر عليها كندساً مسحوقاً . سدَّ
رأس الآلاء وادفنه في الزبل أربعين ليلة . بدل له
الزبل في كل خمسة أيام ، فانه يتهرأ ويغفن . ثم
آخر جهه وجفنه واسحقه وارفعه . والمقدار نصف
درهم في طعام حار أو بارد . والموت يحصل
خلال ثلاثة أيام أو أقل .

ثم يذكر شاناقي بعد ذلك عدة وصفات
أساسها : دم الثور المتتسخ - مرارة النمر -
أصل ذنب الأيل - مرارة كلب الماء - العرباء
ويبيضاها - الضفادع السامة ومرارة الأفعى .
ويعتبرها كلها من السموم السريعة التأثير لانه
يقول : « وهذا أخذ الاشياء وأسرعها ، ويتخذه
الملوك تحت فصوص خواتيمها ، لقتل أنفسها
بها ، اذا خافت ان تقع في أيدي الأعداء » .
ويضيف شاناقي الى سلسلة السموم
الموجية (أي الصاعقة) ، مما يوضع في فصوص
الخواتيم ، الوصفة الآتية : يؤخذ من البيش
البرهني درهم - ومن أدمنتة السام ابرص
درهم .

لكنه لم يذكر طريقة التحضير ولا نوعية
التأثير ولا عوارض التسم ، أو طريقة المعالجة
للخلص من السم .

«المقالة الثالثة»

- المرقدات - السموم الحديثة للرمد -
السموم التي تحدث البرص -

المرقدات :

لتبيّن كل من حضر في المجلس يذكر شاناقي عدة



وصفات منها :

الوصفة الاولى :

يؤخذ أفيون طري وعروق الحرمل وعاقر
قرصاً واصل البنج ، من كل واحد جزءٍ ٠
تدق وتمزج وتنخل ويغير بها البيت ٠

الوصفة الثانية :

يؤخذ بزر البنج وأفيون وقهوة ولادن
وجندى دستر ، من كل واحد وزن نصف
درهم ، واذا أردت أن ترقد انساناً فرش على
فراشه من هذه الغرقة التي فيها الدواء ، أو شم
من شئت فان يرقد من ساعته ٠

لللاصابة بالرمد :

لقد ذكر شاتanic عده وصفات مؤذية تستعمل
خارجًا لكي تصيب الاعداء بالرمد نذكر منها :

الوصفة الاولى :

يؤخذ بلاذ - متزوع النوى - فرييون -
شجرة مريم ، من كل واحد جزءٍ . تدق هذه
الادوية وتحلط بعد التخليل بدنه بلسان ثم بدنه
البنسنج . واذا أردت ان يصاب أحد بالرمد
فاذهن عنك من هذا المزيج من خارج ٠

الوصفة الثانية :

يؤخذ صمن الزيتون ويحل بدنه التاردين
ثم تممسح به العين من الخارج ، فلا يقدر على
فتحها وتلتصق أحفانها ٠

لللاصابة بالبرص :

يقول شاتanic : اذا أردت ان تصيب انساناً
ما بالبرص فاستعمل الوصفة التالية :

«المقالة الخامسة»

- صيغة الدواء المعروف بالكندھسته -
يعتبر الکندھسته ، عند قدماء الاطباء في

من جميع السموم والآواع .
من هو شاتاك ؟ وما هو هدفه من تأليف
هذا الكتاب :

لقد جاء في مقدمة كتاب السموم والترياق
لشاتاك الجملة التالية ، وهي غالباً من وضع
الترجم أو النساخ :

كان شاتاك عظيماً في الهند ، رفيع القدر عند
أهل دهره ، فوضع هذا الكتاب ، وذكر فيه
السموم المستخرجة بالحيل ، والدلالة على ما
يصادها وينفيها ويرفع ضررها باذن الله) .

وجاء في كتاب عيون الانباء ابن أبي أصيبيعة
ان شاتاك قام بوضع كتاب في علم النجوم وآخر
في متاحف الجوهر ، الله بعض ملوك زمانه ،
وكان يقال لذلك الملك (ابن قمانص) .

أما كتاب الفهرست لابن النديم فقد جاء
فيه ان شاتاك الف كتاباً في أمر تدبیر العرب ،
وما يتبعى للملك أن يتخذ من الرجال ، وفي
أمر الأسواره والطعام والسم . كما له كتاب
العمل بالنار ، والنفط والزراقات في الحروب .
وله كتاب الدبابات والمجنيقات والحيل والمكايده .

لم يذكر ابن النديم ان شاتاك كان طبيباً، بل
صنف كتبه في باب المؤلفات في السحر والحيل
والمكايده وبما أن كتاب الفهرست هو أقدم من
كتاب عيون الانباء ، كما أنه أكثر منه شمولاً
للمؤلفات العربية ، لذلك يمكننا أن نستنتج
أن شاتاك كان حكيناً من حكماء الهند ، المقربين
من الملوك . وانه اهتم بالآلة الحرب وقتل
العباد أكثر مما اهتم بصلاح الآنس والاجساد .

المهد ، الدواء الواقي والشافي من تأثير السموم ،
أي هو الدواء المقابل للترياق المعروف لدى قدماء
أبناء البيوتان والاطباء العرب والسلميين . وقد
قال فيه شاتاك ما يلي :

« وهو ما يتحذه الملوك في خواتيمها ، اذ
هو عندها من أفضل اسلحتها وأقوى جندتها ،
ذلك انه ليس من ملك منهم الا وقد اتخذ حقاً من
من فضة على الزر ، مطبقاً فيه من هذا الدواء .
وقد أليس خرقه من ثوبه وصبره زر الزراعته .
فإذا خاف انه قد اغتيل اخذه فنجا باذن الله
تعالى » .

يتألف الكندھسته من عدد من العقاقير
النباتية يزيد على الأربعين ، بعضها معروف عند
العرب وبعضها مجهول . ويضاف اليها بعض
العقاقير المعدنية كالزرنيخ الاحمر والمرغرة ، من
كل واحد جزء . يصب عليها عشرون جزءاً من
الماء وتغلق على النار حتى يبقى من الماء الثمن .
يرشح ويرمى الثقل ويريد الماء الى القدر ويفنى
مرة ثانية حتى ينعقد . يضاف الى الخلacea
المائة الباقية مجموعة من المساحيق النباتية
والحيوانية وي benign الجميع ببرارة بقرة ذات لون
أصفر أو أحمر .

يجب أن يرقى الدواء أثناء التحضير والعجن
بتردید كلام غير مفهوم المعنى ، يكرر مراتاً حتى
يفرغ من العجين ثم يجب الدواء كأمثال الحمص ،
ويجعل في قارورة يسد رأسها ويختبم . وأخيراً
ترقى بجملة أخرى غير مفهومة تكرر احدى
وعشرين مرة . والشربة من الكندھسته جبه
للضعف وجبيان للقوى ، فإنه نافع (باذن الله)



- و بما أن السُّم يُعتبر من أكثر الأسلحة فنادًا ، للخلص من الأعداء والخصوم ، لذلك فقد وضع شاتق كتابه هذا كجزءٍ متمٍ للهمة التي أوكلَ إليه أمرها ، وهي التخطيط لكسب المعارك و تهْرِيَرِ الأعداء .
-
- (٦) تاريخ العلوم – الجزء الخامس (ص ٢٣٦) .
 (٧) الجزء الأول – صفحة (٢٢) .
 (٨) الجزء الأول – صفحة (٨٥) .
 (٩) الجزء الأول – صفحة (٢٥) .
 (١٠) مقدمة علم السموم لـ كوهين أبرست .
 (١١) الجزء الأول – صفحة (٧١) .
 (١٢) ابن أبي اصيبيعة – الجزء الأول – صفحة (١٠٢) .
 (١٣) الجزء الأول – صفحة (٩٦) نفس المصدر .
 (١٤) من كتاب الطب النبوي لابن قيم الجوزية .
 (١٥) كتاب عيون الانباء ج ١ ص ١١٦ – ١١٨ .
 (١٦) كتاب عيون الانباء ج ١ ص ١٧٥ .
 (١٧) كتاب عيون الانباء الجزء الأول (ص – ١٨٧) .
 (١٨) قصة الحضارة لـ دببورانت (ج ٢ – ص ٢٢١) .
 (١٩) جمع سويف وهي الجبوب المصلوقة .
 (٢٠) المصادر .
 (٢١) المربيات .
 (٢٢) خططتها .
 (٢٣) غنطينا .
- (١) محاضرة القيت بكلية الطب في جامعة دمشق ، خلال أسبوع العلم الناسع عشر ، في جلسة خصصت للاحتفال بذكرى القرن الخامس عشر للهجرة .
 (٢) قال الفلاسي صاعد الاندلسي في كتابه طبقات الاسم « إن سقراط كان من تلاميذ فيشاغورس ، افتصر من اللسنة على العلوم الاليمية ، وأعرض عن ملاذ الدنيا ورفقها ، واعلن عن مخالفته اليهوديين في عبادتهم للأصنام » .
 ويقول ابن أبي اصيبيعة : إن فسادنا الواحد عشر شهدوا عليه بوجوب القتل ، وسيقى السُّم الذي يقال له « قونيون » .
 (٣) الجزء الرابع من تاريخ العلم (ص – ٢٤٩) .
 (٤) الجزء الخامس (ص – ٢٣٦) .
 (٥) مقدمة كتاب السموم لـ كوهين أبرست .

أعلام بنى عساكر

من القرن السادس الهجري وحتى نهاية القرن العاشر

محمد طهيم الحافظ

العفيفي » الذي سأله عن ترجم بنى عساكر فاجابه إلى طلبه ، وترجم لاثني عشر علماً من أعلامهم .

ورغبت بعد ذلك في نقل هذه الترجم وشرحها وتقديمها للناس ، فكان لا بد لي من الرجوع إلى المصادر التي تتحدث عنهم وترجم لهم .

ثم وجدت أن تاج الدين السبكي صاحب طبقات الشافعية الكبرى المتوفى سنة ٧٦١ هـ ذكر عشرين عالماً منهم ، فكانت عددة ما عند ابن طولون وما عند السبكي اثنين وتلائين عالماً ، وبحذف المكرر تحصل لدى خمسة وعشرون عالماً من هذه الأسرة العلمية الكبيرة .

ثم تتبع كتب التاريخ والتراث فوجدها

يت بنى عساكر ييت كبير ، كثير العلماء والحافظ والمؤرخين ، جمعوا رئاسة الدين والدنيا ، وتسلسل الرواية فيه كباراً عن كابر ، فكان منهم كبار العلماء في دمشق وغيرها نحواً من خمسة قرون أو تزيد .

ومن أشهرهم الحافظ ابن عساكر صاحب تاريخ دمشق ، وابنه القاسم الذي كتب تاريخ والده ورواه عنه ، والامام الكبير الفخر بن عساكر ، وتاج الأمانة ، وزين الأمانة ، وغيرهم .

وفي أثناء مطالعتي لكتاب القيم « ذخائر القصر في ترجم نبلاء مصر » المؤرخ دمشق محمد بن علي بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ هـ ، عثرت على فصل يشتمل على ترجم بنى عساكر ، وذلك من خلال ترجمة تلميذه « محمد بن نافع



ترجم لجملة منهم حيناً ، ولأفراد منهم حيناً آخر
وذلك في المصادر التالية :

— الروضتين وذيله لأبي شامة عبد الرحمن
ابن اساعيل المقدسي المتوفى سنة ٦٦٥ هـ

— فوات الوفيات لمحمد بن شاكر الكتبى
المتوفى سنة ٧٦٤ هـ

— طبقات الشافعية لجمال الدين عبد
الرحيم الأنسنوي المتوفى سنة ٧٧٢ هـ

— سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد
ابن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هـ

— طبقات الحفاظ للحافظ جلال الدين
عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ

— شدرات الذهب لعبد الحي بن العماد
العنبي المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ

وبذلك اجتمع لدى تراجم ثلاثة علماء من
علماء بنى عساكر ، موزعة على هذه المصادر ،
فاخترت أكمل التراجم ، وأضفت بالهامش مائد
مؤلف إلى ما عند مؤلف آخر ، ثم نسقت الأعلام
كلها على ترتيب الوفيات ، وذلك ابتداء من
القرن السادس الهجري وحتى نهاية القرن
العاشر ٠

وقد ذيلت كل ترجمة بذكر المصدر التي
نقلت منه ، وقدمت لهذه التراجم بما ذكره
السبكي في تعدادهم والثناء عليهم في كتابه
(طبقات الشافعية الكبرى) ثم ما ذكره ابن
طولون في ذكر فضلهم وأحوالهم في كتابه
(ذخائر القصر في نباء العصر) ، وأضفت جدولًا
يوضح أنسابهم ٠

وأرجو أن أكون بذلك قد وفيت ببعض
من الدَّين الذي في عنق أهل الشام وعلماء
التراث لرجال هذا البيت الكبير ٠

والله من وراء القصد ٠

« بيت بنى عساكر بيت معمور بالائمة ،
فمنهم :

— الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين
الشافعى ، أبو محمد بن أبي الحسين ، والد
حافظ الإسلام ابن عساكر ، صحب نصراً المقدسى
وسمع منه ، مات في رمضان سنة تسعة عشرة
وخمسماة ٠

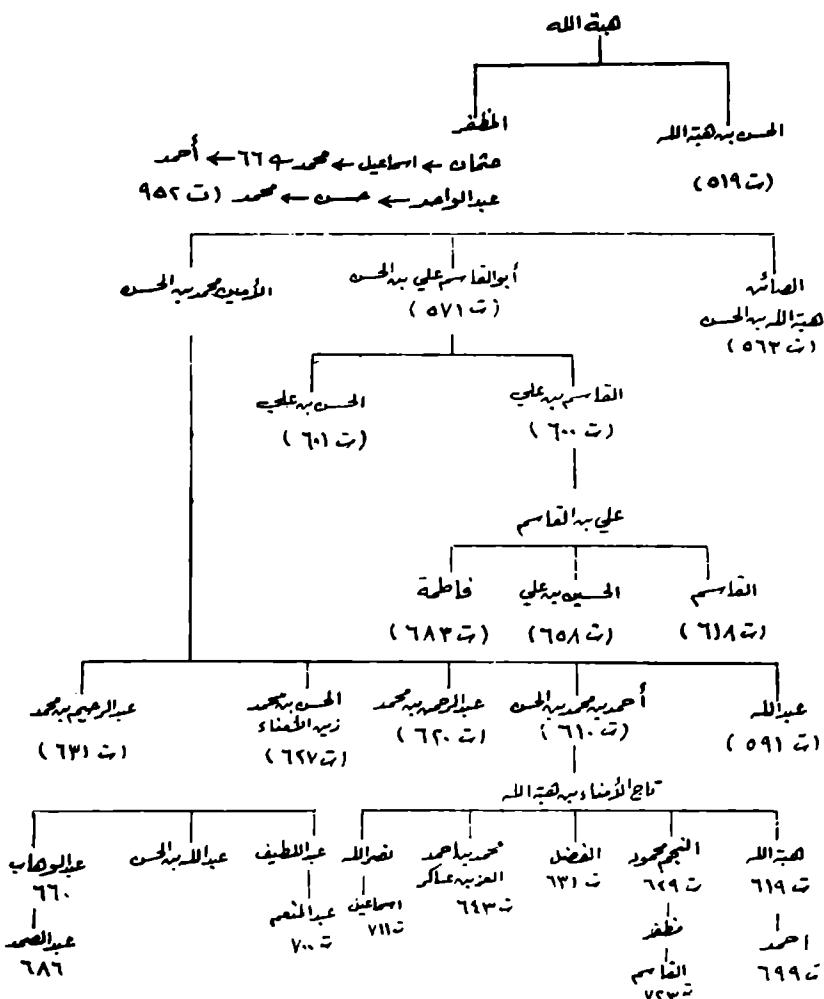
— ومنهم ولداته : الفقيه الحافظ صائن
الدين هبة الله بن الحسن ٠

— وحافظ الإسلام علي بن الحسن أبو
القاسم وهو واسطة العِقد ٠
— والقاسم بن الحافظ ٠

— وأخوه أبو النجح الحسن بن الحافظ
علي بن الحسن ، سمع على والده الحافظ أبي
القاسم ، وعمه الفقيه الصائن ، وحمزة بن علي
ابن الحُبُّوبى ، وغيرهم ، مات سنة إحدى
وستمائة ٠

وتابع الأمانة أبو الفضل أحمد ابن القاضى
أبي عبد الله محمد بن الحسن بن هبة الله بن
عبد الله بن الحسن . مولده في صفر سنة اثنتين
وأربعين وخمسمائة ، وسمع من عمه الحافظ أبي
القاسم ، والفقىء أبي الحسين وغيرهما ، وحدث
وكان كثير الديانة يحضر الفروقات ، وكان معظمًا

أشهر رجال بني عاصر حتى القرن العاشر



- عبد اللطيف بن الحسن .
- وأبو محمد القاسم بن علي بن القاسم ابن علي بن الحسن بن هبة الله . سمع حضوراً سنة ثلاثة وستمائة من أبي حفص البغدادي ومات سنة ثمان عشرة وستمائة .
- وأبو سعد عبد الله بن الحسن .
- ومحمد بن الحسن بن علي بن الحسن ابن عساكر . من ذرية الحافظ . روى عن ابن طبر زاد .
- وولده عمر بن محمد بن الحسن . روى عن ابن اللثمي ، وغيره » .

محترماً، وصنف كتاب «الأنس في فضل القدس»
وتوفي في رحم سنة عشر وستمائة.

- وزين الاماء الحسن بن محمد بن الحسن
- وأبو المظفر عبد الله محمد بن الحسن
- وفقيه أهل الشام فخر الدين عبد الرحمن
- وأبو نصر عبد الرحيم ابن القاضي أبي عبد الله محمد بن الحسن بن هبة الله ، مولده سنة تسع وخمسين وخمسمائة ، سمع الكثير عن عمه الحافظ ، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وستمائة.

— وأبو عبد الله محمد بن أبي الفضل
أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله ، حافظ
نسبة مؤرخ ، شاعر ، سمع من عم أبيه الحافظ
ونسخة من كتابه

— وأبو الحسين هبة الله بن أبي الفضل
أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله . ولد
سنة سبعين وخمسماة ، وسمع أبا الفرج يحيى
ابن محمود الثقفي ، وغيره ، وتوفي بدمشق في
ذى القعدة سنة تسع عشرة وستمائة .

— وأبو بكر محمود بن أبي الفضل أحمد ابن محمد بن الحسن بن هبة الله . ولد سنة ثلاث وسبعين وخمسائة ، وسمع من يحيى بن محمود الثقفي وغيره . وتوفي سنة تسع وعشرين وستمائة بناطلي .

- وأبو الحسين عبد الوهاب بن الحسن .
- وأبو العباس الفضل بن أبي الفضل
- أحمد بن محمد بن الحسن . مولده سنة ثلاثة وتسعين وخمسمائة . وسمع من القاسم بن الحافظ وغيره . ومات سنة إحدى وثلاثين وستمائة .

« وهذا الـيت بيت جليل كبير من
الدمشقين ، كـثير الفضلاء ، والحفظ الأمـانـاء ،
جمع رئـاسـة الدين والـدنيـا ، وأجلـشـمـ في زمانـه دـيـنا
وعلـماـ الفـخر ، وفي القرـنـ الذي قـبـلـه عـتـاهـ :
الـصـائـنـ هـبـةـ اللهـ وـأـبـوـ القـاسـمـ عـلـيـ ، وـابـنـ عـمـهـ
هـذـاـ الحـافـظـ أـبـوـ مـحـمـدـ القـاسـمـ ، وـأـخـوـ الفـخرـ
زـينـ الـأـمـانـاءـ الـحـسـنـ ، وـتـاجـ الـأـمـانـاءـ أـحـمـدـ وـسـأـذـكـرـهـ
وـأـمـ الـفـخرـ ، وـأـخـيـهـ أـسـماءـ (١)ـ بـنـتـ
محمدـ بـنـ الـحـسـنـ الـقـرـشـيـ الـمـرـوـفـ وـالـدـهـاـ بـأـبيـ
الـبـرـكـاتـ بـنـ الرـآنـ ، وـهـوـ الـذـي جـدـ عـمـارـةـ
سـجـدـ الـقـدـمـ فـيـ سـنـةـ سـبـعـ عـشـرـةـ وـخـمـسـائـةـ وـبـهـ
قـبـرـهـ وـقـبـرـ الـواـعظـ أـبـيـ الـحـسـنـ أـحـمـدـ بـنـ عـبدـ اللهـ
ابـنـ أـحـمـدـ بـنـ الرـآنـ ، وـبـهـذـاـ السـبـبـ كـانـ الشـيـخـ
الـفـخرـ كـثـيرـاـ مـاـ يـكـوـنـ زـائـرـاـ بـسـجـدـ الـقـدـمـ لـأـنـ
بـهـ قـبـرـ جـدـهـ لـأـمـهـ وـمـنـ سـلـكـتـ مـنـ بـيـتـهـ ، وـدـفـنـ بـهـ
أـيـضاـ أـخـوـهـ تـاجـ الـأـمـانـاءـ ، وـأـسـماءـ الـمـذـكـورـةـ هـيـ
أـخـتـ آـمـةـ (٢)ـ أـمـ الـقـاضـيـ مـحـيـيـ الدـيـنـ بـنـ الزـكـيـ
فـيـهـ اـنـ خـالـتـهـ »

(١)

الحسن بن هبة الله

الحسن (٢) بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين ، أبو محمد بن أبي الحسين المزكي ، والدي رحمة الله ، صحب الفقيه أبي الفتح نصر ابن ابراهيم المقدسي ، وسمع منه الصحيح وغيره ، واستجيز له من جماعة من شيوخ العراق كأبي الفضل أحسد بن الحسين بن خيرود ، والقاضي أبي بكر محمد بن المظفر بن بكران الشامي وغيرها . سمعت منه شيئاً يسيراً .

كان أبي رحمة الله يذكر أنه كان له عند حريق الجامع عشرة أشهر ، فكان مولده في سنة ستين وأربعين . ومات ليلة الثلاثاء الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة تسع عشرة وخمسين . ودفن يوم الثلاثاء في مقبرة باب الصغير .

(٢)

صائب الدين بن عساكر

أبو الحسن صائب الدين ، هبة الله بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي . كان عالماً متقيطاً ، شاعراً ، ورعاً ، خيراً ، كبير القدر ، قال أخوه الحافظ أبو القاسم في تاريخه : ولد سنة ثمان وثمانين وأربعين ، فقرأ بالسبع ، وتفقه على جمال الإسلام (عليه) ابن المعلم ، وعلى نصر الله (بن محمد) المصيحي ، وسمع من خلق كثير ، ثم رحل إلى بغداد فقرأ أيضاً الفقه والخلاف على أسمد الميمني ، وأصول الفقه على ابن برهان ، وأصول الدين على أبي عبد الله بن القิرواني ، وسمع جماعة كثيرة هناك ، وحج سنة أحدي عشرة ،

ورجع إلى بغداد ، ثم خرج منها سنة أربع عشرة إلى دمشق ، فتصدى للحديث والاشتغال ، وكان معيناً بعلوم القرآن وال نحو واللغة ، وأعاد بالأمينية ★ عند شيخه جمال الإسلام ، ودرّس بالفزيالية (٥) ، وعرضت عليه الخطابة وغيرها فامتنع ، ولم يزل كذلك إلى أن مات في شعبان سنة ثلاث وستين وخمسين . ذكره أيضاً في العبر ، قيل إنه وقع في الحمام فلjudج أيام ، ثم مات .

(٣)

أبو القاسم بن عساكر

الإمام الكبير ، حافظ الشام بل حافظ الدنيا ، الثقة الثبت ، الحجة ، ثقة الدين ، أبو القاسم ★ علي بن الحسن بن هبة الله بن الحسين الدمشقي الشافعي .

صاحب « تاريخ دمشق » و « أطراف السنن الأربع » و « عوالي مالك » و « غرائب مالك » و « فضل أصحاب الحديث » و « مناقب

★ المدرسة الأمينية : بنها أمين الدولة كمشتكتين ، وهي قبلى باب الزيادة من أبواب الجامع الأموي المسمى قدیماً بباب الساعات . الدارس ١٧٧٧/١

★ ترجمته في خريدة القصر (قسم شعراء الشام ٢٧٤/١ ، والمنتظم ٢٦١/١٠) :

معجم الأدباء ٧٣/١٣ ، الروضتين ١٠/١

وفيات الأعيان ٣٠٩/٣ ، سير أعلام النبلاء (نسخة مخطوطة مصورة) ٢٧٨/١٢

العبر ٢١٢/٤ ، مرأة الجنان ٣٩٣/٣

طبقات الشافعية للسيكي ٢١٥/٧ ، طبقات الشافعية للأستئنوي ٢١٦/٢ ، كتاب ابن عساكر في ذكرى مرور تسعون سنة على ولادته ، واظهر في مؤلفاته المخطوطة في المكتبة الظاهرية : فهرس مخطوطات الحديث في الظاهرية لللبناني من ٧٩



الشبان » و « عوالى التوري » و « من وافت
كنته كنية زوجته » و « مسند أهل داريا »
و « تاريخ المرأة » وغير ذلك ٠

ولد سنة تسع وتسعين وأربعين سنة . سمع في
سنة خمس وخمسين بابتنا والده ، ورحل إلى
بغداد والكوفة ، ونيسابور ومورو وهراء وغيرها
و عمل الأربعين البلدانية ، و عدد شيوخه ألف
وثلاثمائة شيخ ، ونيف وثمانمائة امرأة ٠

سمع منه الكبار ، وكان من كبار الحفاظ
المتقين ، ومن أهل الدين والخير ، غير العلم ،
كثير الفضل ، جمع بين معرفة المتن والاسناد ،
وأملى مجالس ، متين ٠

قال الناجي المسعودي : سمعت أبا العلاء
الميداني يقول لرجل استأذنه في الرحلة : إن
رأيت أحداً أعرف مني فحيثذاً آذن لك أن ت safar
إليه ، إلا أن ت safar إلى ابن عساكر فإنه حافظ
كما يجب ٠

وقال أبو الماهب بن صcri : قال الحافظ
أبو العلاء : أنا أعلم أنه لا يسأجل الحافظ أبا
القاسم في شأنه أحد ، فلو خالق الناس ومازجهم
لاجتماع عليه المواقف والمخالف ، قال : وكنت
أذاكراً أبا القاسم الحافظ عن الحفاظ الذين لقيهم
قال : أما بغداد فأبا عامر العبدري ، وأما
أصبهان فأبا نصر اليوناري ، ولكن اسماعيل
ابن محمد الحافظ كان أشهر ، قلت : فعلى هذا
ما رأى سيدنا مثل نفسه ، قال : لا تقل هذا ،
قال الله تعالى : (فلا ترکوا أنسكم) (١) قلت :
فقد قال الله تعالى : (وأما بنعمة ربك فحدث) (٢)
قال : لو قال قائل : لم تر عيني مثل لي لصدق
وقال المنذري سألت شيئاً عن الحافظ أبا

الحسن بن المفضل عن أربعة تماضروا : أيهم
أحفظ ؟ فقال : من ؟ قلت : الحافظ ابن ناصر ،
وابن عساكر ؟ فقال : ابن عساكر ، قلت : أبو
الحافظ طاهر وابن عساكر فقال : السلفي
شيختنا ٠

قال الذهبي : يعني أنه ما أحب أن يصرح
بتفضيل ابن عساكر تأدباً مع شيخه ، ثم أبو
موسى أحضر من السلفي مع أن السلفي من
بحور الحديث وعلمه ٠

وقال الحافظ عبد القادر الرهاوي :
ما رأيت أحضر من ابن عساكر ٠

وقال ابن التجار : هو إمام المحدثين في
وقته ، انتهت إليه الرياسة في الحفظ والاتقان ،
والثقة ، والمعرفة التامة ، وبه ختم هذا الشأن ٠
مات في حادي عشر رجب سنة احدى
وسبعين وخمسين (٨) ٠

(٤)

أبو المظفر بن عساكر

عبد الله بن محمد بن الحسن بن هبة الله
ابن عبد الله ، الفقيه ، أبو المظفر بن عساكر آخر
زين الأمانة ، ولد سنة تسع وأربعين وخمسين ،
وتلقه على القطب النيسابوري وغيره ، وسمع من
عميه الحافظ والصائرين هبة الله (٩) ، وحدث بمصر
ودمشق وغيرها ، ودرس بدمشق بالتفوية ،
وكان أحد الفقهاء المناظرين وجمع أربعين حديثاً
قتل غيلة ظاهر القاهرة في ربيع الأول
سنة احدى وسبعين وخمسين ٠

(٥)

ومنهم البهاء (١٠) بن عساكر
وهو القاسم بن الحافظ الأكبر أبي القاسم

تاج الدين الكندي الحنفي ، وكان يحكى عنه
كثيراً أنه حضر يوماً بالكللاسة في ساعه مسند
أحمد على أبي علي حنبل المكبر بجامع الرصافة
حين قدم دمشق ولم يحضر حنبل فقال تاج
الدين : وأين حنبل ؟ فقال الملك المظم : هو
متخوم ، وكان المظم يطعمه أنواع الطعام
وأشياء رآها ولا في المnam ، وكان معهداً يغذى
أكل الهوطمأن ونحوه ، فقال تاج الدين : أطعمه
عدساً فضحك المظم وجماعه ، وكان قد رافقه
في القدوم الى دمشق عمر بن طبرزد وكان فقيرين
فحصللاً مالاً جزيلاً وعاداً الى بغداد وما تا
هناك . وتوفي تاج الأمناء يوم الأحد ثاني رجب
سنة عشر وستمائة . ودفن من الفد بمقدمة
مسجد القدم على جده لأمه ابن المهران قبله.
المغرب ، وكان ذا سمعة حسن .

(^)

ومنهم العمالد بن عساكر *

وهو علي بن القاسم بن علي بن الحسن
الدمشقي العسакري ، الشيخ عماد الدين بن
البهاء^(١٣) قدم بغداد وسمع بها ثم توجه الى
خراسان ، وسمع بها ، واستجاز لطائفة كثيرة
من الدمشقيين وغيرهم ولهم من ادراك ذلك
الوقت من جميع من اجتمع به من مشايخ تلك
البلاد ، شكر الله سعيه^(١٤) ، ثم عاد الى بغداد
فوقم عليه قطاع الطريق فأخذوا ما كان معه
وجرحوه فأقام ببغداد يعالج الجراحات ، فمات

ترجمته في ذيل الروضتين ١٢٠ ، البداية
والنهاية ٨٥/١٣ ، الطبقات الكبرى
٢٩٦/٨ ، شذرات الذهب ٦٩٥/٦٩٥ ، النجوم.
القاهرة ٢٤٦/٦ ، المعرفة ٦٢٥/٦٢٥ .

علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله (بن)
الحسين الدمشقي الشافعى ، العاشر فى
أبو محمد بن عساكر ، كان قد شارك أباه فى
أكثر شيوخه ساماً وإجازة ، وصنف عددة
مصنفات ، وخلف أباه فى القيام بهذا الشأن
بدمشق ، وإنكاره كتب أبايه وإسماعها بالجامع
ودار الحديث النورية ، ويبيّن تاريخ والده
لدمشق بخطه (١١) في ثمانين مجلداً ، ورحل إلى
مصر وأسمع بها وكانت وفاته يوم الخميس ثامن
صفر سنة ستمائة ، ودفن بعد العصر على أبيه
بمقبرة باب الصغير خارج الحظيرة التي فيما
قبل معاوية وغيره من الصحابة رضي الله عنهم
أجمعين ، من جهة الشرق . قال أبو شامة : ولـ
منه إجازة وقد اختصرت تاريخ دمشق في أصغر
وأكبر ، وكلاهما تام ، فال الأول في خمسة عشر
مجلداً ، والأصغر في خمس مجلدات .

(۷)

ابو الفتح بن علي بن حسن

أخوه القاسم بن الحافظ ابن عساكر)
أبو الفتح الحسن بن الحافظ علي بن الحسن ،
سمع من والده الحافظ أبي القاسم ، وعمه
الصائن ، وحمزة بن علي الحثبيوي ، وغيرهم
مات سنة احدى وستمائة .

(V)

ومنهم تاج (١٢) الامناء بن عساكر

وهو أحمد بن محمد بن الحسن بن هبة الله
الدمشقي ، تاج الأئمة ابن عساكر المكتنى بأبي
الفضل ، أخو الفخر ، وزين الأئمة ، وهو أكبر
منهما ، سمع عليه الصائر أبا الحسين ، والحافظ
أبا القاسم وغيرهما وكان من أصلسقاء الشيخ

بعضهم . اهتم منذ صغره بالعلم فاشتغل بالفقه على شيخه القطب مسعود التيسابوري حتى برع في ذلك ، وانفرد بعلم الفتوح حتى كانت الفتاوی ترسل اليه من الأقطار ، وكان عند شيخه كالولد ، وزوجه ابنته فأولادها ابناً سماه باسم جده القطب مسعود ، وعاش خلف جده والده لأنّه كان مهتماً بالعلم ويرزق فيه ، لكنه توفي قبل والده بزمان / ١٩٨ / ودرس الفخر مكان القطب بالجوارخية ^(١١) ، وبنى فيها قاعتين ، ثم ولّى تدريس الناصرية بالقدس ، فكان يقيم بدمشق أشهراً وبالقدس أشهراً ، ويطوف تلك الزيارات بالأرض المقدسة ونحوها .

ثم لاه العادل تدريس التقوية ^(١٢) فكان بها عنده فضلاء الوقت من القهقه لجلالته ، حتى كانت تسمى ظافية الشام ، وكان اذا فرغ من التدريس يظل في جامع دمشق بالبيت الصغير بمقصورة الصحابة يخلو فيه للعبادة ومطالعة الكتب ومتى احتاج الى الطهارة خرج منها الى المذنة الشرقيّة فقضى حاجته بمكان الطهارة المجدد فيها خارج ما يليها القبلي ، وبها الماء الجاري ، ثم يرجع الى مكانه والناس منعكرون عليه للاتقاء ، ولا يملى من النظر إليه لحسن سنته واقتاصاده في لبسه ونور وجهه ، وكان لا يخلو لسانه من ذكر الله تعالى في قيامه وقعوده ومشيه .

وكان يحضر تحت السر بالجامع بعد العصر في كل يوم اثنين وخمس لسماع الحديث عليه ، وهو المكان الذي (كان) يجلس فيه عمه الحافظ أبو القاسم الى أن توفي ، ثم ابنه الحافظ

بها يوم السبت ثالث جمادى الآخرة ، ودفن بالشونيزية . وخلف ولدين ماتا بعده : أحدهما المسئى باسم جده بهاء الدين القاسم كان في صحبته فرجم الى دمشق بعد موت أبيه ، والآخر أبو حامد المذكور قبله ، ولم يبق من نسله إلا ولد صغير من ابنه الأصغر أبي حامد .

(٩)

ابو محمد القاسم بن علي بن القاسم أبو محمد القاسم بن علي بن القاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله .
سمع حضوراً سنة ثلاثة وستمائة من أبي حفص البغدادي ، ومات سنة ثمان عشرة وستمائة .

(١٠)

ابو الحسين هبة الله بن احمد بن محمد بن الحسن أبو الحسن هبة الله بن أبي الفضل احمد ابن محمد بن الحسن بن هبة الله .
مولده سنة سبعين وخمسة وسبعين ، وسمع ابا الفرج يحيى بن محمود الثقفي وغيره .
وتوفي بدمشق في ذي القعدة سنة تسعة عشرة وستمائة .

(١١)

ومنهم الفخر بن عساكر ^(١٣)
وهو عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي ، شيخ الشافعية فخر الدين ، أبو منصور بن عساكر ، وليس في أجداده من اسمه عساكر ، وإنما هي تسمية اشتهرت في بيته ولعله من قبل أمهات



أبو محمد الى أن توفي ، ثم ابنه العماد الى أن سافر الى العراق وخراسان ، فكان الشيخ الفخر يجلس فيه بعده .

قال أبو شامة : سمعت عليه معظم كتاب دلائل النبوة للبيهقي وغيره ، وكان رقيق القلب سرع الدمعة ، فكانت أشهاده في أثناء قراءة الحديث عليه يبكي عند سماع ما يبكي منه ويردد مواضع الشعر والمواعظ منها نحو الشعر النسوب الى قيس بن ساعدة .

في الذاهبين الأولين
من القرون لنا بصائر .
لما رأيت موارداً
للموت ليس لها مصادر .
ورأيت قومي بعدها
تمضي الأصغر والأكابر .
أيقنت أني لا محالة
حيث صار القوم صائم .

فكان يرددتها ويبكي ، وكتب إلى أبياته
أطلب منه فيها إجازة رواية ما يجوز له وعنه
روايته سنة ست عشرة وستمائة فأجابني ظلماً
بثلاثة أبيات وجدت برقة دعائه فيها ، وما أعلمه
فعل ذلك مع غيري وكتبها لي بخطه وهي :

أجزت له قولي وفق الله قصده
وأسعده بالعلم يوم معاذه
رواية ما أرويه عن كل عالم
بصير بما فيه طريق سداده
فهنا وربى بالعلوم وجمعها
ولبلغه فيما سني مراده

وكان يسمع الحديث أيضاً بدار الحديث التورية ^(١٨) ، ويشهد ابن عروة أول ما فتح ، وكان السلطان العادل أبو بكر بن أيوب لما عزل القاضي الزكي ^(١٩) الظاهر بن معن الدين عن قضاء دمشق أرسل إليه أن يتولاه فأبى فطلب حضوره عنده ليلًا فجاءه فالتقاء وأقده إلى جانبه ، فجلس محظياً مستوفزاً ، فأحضر الطعام فلم يمد يده إليه ولم يأكل منه شيئاً ، فسأله أن يتولى القضاء وكثير عليه القول : فقال : حتى أستخير الله تعالى ، فأخبرني من كان معه ملازمًا له أنه لما راجع إلى بيته جدد الوضوء ووقف يصلی ويضرع ويبكي ^(٢٠) / إلى الفجر ، فلما أصبح خرج إلى الجامع فصلى الصبح بالكلasse، ثم مضى إلى مقصورة الصحابة فصلى بها على عادته ، ثم دخل بيته الصغير الذي في العائط — وهو الباب الذي كان يخرج منه خلفاءبني أمية وأمراؤها للصلاوة من لدن معاوية بن أبي سفيان إلى زمن الوليد بن عبد الملك بن مروان ، فلما أخذ الوليد من النصارى جهمتهم الغريبة وبنى القبة والنسر وجعل المحراب في وسط ذلك ، فهو الذي يقصورة الخطابة اليوم ، والباب الأصغر فيها الذي بين المحراب وخزانة مصحف عثمان رضي الله عنه هو الباب الذي كان يخرج منه الوليد ومن بعده الخلفاء والأمراء إلى الصلاة بالناس ، وأما الباب الكبير الخارج عن المقصورة الذي يخرج منه الخطباء فهو كان لموم الداخلين إلى دار الغلافة بالحضوراء لمن يأذن لهم في ذلك من جهة الجامع — فلما استقر الشيخ بذلك البيت جلس يذكر الله فلما طلت



الشمس إذا رُسلَّ السلطان قد جاؤوا في كشف ما فارقهم الشيخ عليه وهم: الجمال المصري والنجم خليل وغيرهما: فردَّهم الشيخ وأصرَّ على الامتناع وأشار بتوقيه الشيخ جمال الدين الحرنستاني فولي ، وكان قد خاف من الامتناع أن يتأنى من جهة السلطة فجهز أهله للسفر وخرج المحاير (٢٠) إلى ناحية حلب فردها العادل وعز عليه ما جرى فقيل له : احمد الله تعالى أن في بلادك وفي زمانك من امتنع من ولاية القضاء واختصار الخروج من بلده على التولية ديناً وزهداً ٠

وكان رحمة الله كثيراً إذا قام من الليل يؤذن للفجر بنفسه سواء كان في المدرسة أو خارج البلد من يستأنف وغيره . وبلغني أنه كان لا يأكل وحده ، وإذا قدم له غذاؤه استدعى (من أهل مدرسته) من حضر يأكل معه ٠

وكان يتورع من المرور في رواق الجامع الذي فيه حلقة الحنابلة خوفاً من أن يأتوا في الواقع فيه ، وذلك أن الجمال منهم والعام كانوا يبغضون شيوخبني عساكر لأنهم كانوا أعيان الشافعية الأشعرية ، فكان إذا دخل الجامع من باب البريد يمر في صحن الجامع أو في الرواق الأوسط إلى المقصورة وكذا إذا خرج منها أو قام من إسماع الحديث تحت النسر ينبعطف ويخرج من باب البرادة ويقول لمن يسأله عن ذلك : يا ولدي أخاف أن يأتوا بسيبي ٠

وبلغني عنه أنه كان يقول : من طلب من غيره مالاً يعطيه من نفسه فهو داخل في المطهفين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون ، وإذا

كالوهم أو وزنهم يغسرون . وهذا كلام في
غاية الجودة ٠

وكان العادل لما أمر بناء مدرسته (٢١)
المشهورة قد عزم على أنها تكون للشيخ الفخر ،
وأتفق أن العادل توفي قبل كمال عمارتها ، وكان
ابنه العظيم حنفي المذهب وكان في نفسه من
الشيخ الفخر لما أنكر عليه إظهار الخمور (٢٢)
وتضمينها فتركه ، حتى حج في ولاته فأخذ منه
المدرسة التقوية ، وأخذت منه قبل ذلك الناصرية
بالقدس ، ولم يبق بيده إلا الجاروخية على نهر
ما فيها ، ثم لما تكاملت العادلية فوضها إلى قاضيه
الجمال المصري (٢٣) وتركه ، فسبحان من جعل
فيه أفضل أسوة وعمدة لمن ظلم من المشايخ
والفضلاء بعده ٠

قال (أبو المظفر) سبط (ابن الجوزي) :
ولد/٩٩ب/ الفخر سنة خمسين (٢٤) وخمسائة .
وكان زاهداً عابداً ورعاً متقطعاً إلى العلم
والعبادة ، شيخاً حسن الأخلاق ، وقليل الرغبة
في الدنيا . وكانت وفاته يوم الأربعاء عاشر رجب
سنة عشرين وستمائة ، ودفن على الشرف القبلي
قرب الصوفية شرقاً ، وكانت له جنازة عظيمة .
وقبره ظاهر يزار ، وصلى عليه الملك العزيز ابن
العادل ، ولم يختلف عن جنازته إلا القليل .
سمع عيه أبا القاسم الحافظ ، والصائر هبة الله ،
والقطب النיסابوري وغيرهم ٠

قلت : أخبرني من حضر وفاته قال : صلى
الظهر يوم توفي ، ثم جعل يسأل عن العصر فقيل
له : لم يقرب وقتها ، فدعها بماء فتوضاً ثم تشهد
وهو جالس وقال : رضيت بالله ربِّا وبالإسلام



(١٢)

الحسن بن محمد بن الحسن بن هبة الله
ابن عبد الله ، زين الأمانة ، أبو البركات ، ابن
عساكر ، الدمشقي أحد أئمة الإسلام ، علما
ودينا وورعاً ولهداً .

ولد في سلخ ربيع الأول سنة أربع وأربعين
وخمسة ، وسمع من عبد الرحمن بن الحسن
الداراني ، وأبي العشار محمد بن خليل ، وعنه
الصائن هبة الله ، والحافظ أبي القاسم ، وأبي
القاسم الحسن بن الحسين بن البشّر ، والحضر
ابن شبل العارثي ، وأبي النجيب السهروري
وخلائقه .

روى عنه البرزالي ، والحافظ الزكي
المذري ، والكمال بن العديم ، والزين خالد ،
والشرف النابلسي ، وأحمد بن هبة الله بن عساكر ،
وأحمد بن إسحاق الأبرقوهي وغيرهم .

وكان فقيها صالحاً ورعاً ، كثير الصلة
متبرداً للعبادة والتهجد ، جزءاً الليل ثلاثة
أجزاء : ثلثاً للتلاؤه والتسبيح ، وثلثاً للنسوم ،
وثلثاً للعبادة والتهجد ، وكذلك معظم نهاره ،
وكان لذلك يقال له السجاد ، وبالجملة كان من
الأئمة الأوایلين ، وقد رأى بعضهم عثمان بن عفان
رضي الله عنه ، وهو يعتقد ويسلم عليه ، فقيل :
يا أمير المؤمنين أهكذا تسلم على زين الأمانة !
فقال : نعم ، إنه من الأوایلين ، وقد أهديت له
تمراً صحيانياً ، وكان أخوه أبو الفضل في
الحجارة ، فلما قدم من العجج ، قال له : يا أخي
قد جئتك بعلبة فيها تمر قيل : إنه من غرس عثمان ،

ديننا وبمحمد نبينا ، لقنتي الله حجتي وأقال عثرتي
ورحم غربتي ووحدتي . ثم قال : وعليكم
السلام ، فعلمتنا أنه حضرته الملائكة حينئذ
وسلموا عليه ، ثم اتّقلب على قفاه ميتاً وغضبه
الفخر بن المالكي ومعه ابن أخيه عبد الوهاب
ابن زين الأمانة . وكان قد اجتهد في مرشه في
تملك المكان الذي دفن فيه من مستحقيه ، وحضر
له القبر وهو حي . وكان مرشه بالإسماء .

وكانت (وفاته) آخر يوم الأربعاء
واحتشد الناس من الفد لجنازته وخرجوا به من
المدرسة الجاروية على باب البريد إلى الجامع ،
فإذا الناس بالجامع كهيتهم يوم الجمعة فوضعت
الجنازة ملامقة العاطق القبلي قرب اللازوردة ،
وتقدم للصلاة عليه (أخوه) لأبيه أبو البركات
الحسن (بن محمد بن هبة الله) المعروف بزين
الأمانة ، ثم خرجوا بالجنازة إلى ناحية الميدان
الأخضر بالشرف القبلي ، وقد امتلت الطرق
بالناس ، ومن ذا الذي قدر على الوصول إلى حمل
سريره ! ولو لا كان الأمير عز الدين ايلك صاحب
صرخد أستاذ دار المعلم مع أصحابه وأجناد
الملك العزيز بن العادل دائرين حول سريره
بالدبابيس والعصي يمنعون الناس من قربه
لتعذر وصوله إلى حفرته في يومه . وقربه على
يسار المار (مغرباً) في طريق الشرف القبلي
مقابل رأس الميدان الأخضر قبل الوصول إلى
قبر شيخه قطب الدين النيسابوري بقليل ، وجعل
على قبره بلاطة فيها اسمه وتاريخ وفاته يقرؤها
من كان خارج الشباك رحمه الله .



أو علي : فقال زين الأماء : بل من غرس عثمان ،
وقص عليه القصة .

وكان يقول : ما أفترط في رمضان منذ
صمت قط ، لا بمرض ولا غيره ، بل كنت أمرض
قبله أو بعده ، وسلم لي نَيْقَن وسبعون رمضان
فلم أفترط فيها يوماً .

وأخذ زين الأماء الفقه عن جمال الأئمة
أبي القاسم علي بن الحسن بن الماسح وولي
ظر الغزارة ، ونظر الأوقاف بدمشق ، ثم أعرض
عنها ، وأقبل على شأنه وأجمع الناس على
عظم قدره في الدين .

وأقعد زين الأماء بأخرَة ، فصار يحمل
في مِحَّةَةَ إلى الجامع من أجل الصلاة والى دار
الحديث التورية من أجل إسماع الحديث .
مات في سنة سبع وعشرين وستمائة (٢٥) .

(١٣)

ابو بكر محمود بن احمد بن محمد بن الحسن
أبو بكر محمود بن أبي الفضل احمد بن
محمد بن الحسن بن هبة الله .

ولد سنة ثلاثة وسبعين وخمسة ،
وسم من يحيى بن محمود الشقفي وغيره ، وتوفي
سنة تسع وعشرين وستمائة .

(١٤)

ابو نصر عبد الرحيم بن محمد بن الحسن
أبو نصر عبد الرحيم ابن القاضي أبي عبد الله
محمد بن الحسن بن هبة الله .
مولده سنة تسع وخمسين وخمسة ،
وسم الكثير على عمِّه العاظف . توفي سنة

احدى وثلاثين وستمائة .

(١٥)

ابو العباس الفضل بن احمد

ابو العباس الفضل بن أبي الفضل احمد
ابن محمد بن الحسن .
مولده سنة ثلاثة وسبعين وخمسة ،
وسم من القاسم بن العاظف وغيره ، ومات سنة
احدى وثلاثين وستمائة .

(١٦)

العز بن عساكر

محمد بن احمد بن محمد بن الحسن بن
عساكر الدمشقي ، عز الدين بن تاج الأماء .
وكان كبير بيته يومئذ ، وله عناية بعلم
التاريخ (٢٦) . توفي ثالث جمادى الأولى سنة
ثلاث وأربعين وستمائة .

قال أبو شامة : شهدت الصلاة عليه ،
وذهب به الى مقبرة جده بباب الصغير .

(١٧)

الركن عبد اللطيف بن زين الأماء

وقبله (أي قبل النظام عبد الله بقليل من
العام قبله) (توفي) أخوه الركن عبد اللطيف ،
وكان كثيراً ما يجلسان بالجامع في كوة
يزيد التي على باب مشهد علي ، ويجتمع إلهاهما
جماع .

(١٨)

النظام عبد الله بن زين الأماء

هو النظام عبد الله بن زين الأماء (الحسن) ،

وكان محبًا للحديث وأهله (٣٧)، توفي سنة
خمس وأربعين وستمائة .

(١٩)

العماد بن عساكر

وهو الحسين بن علي بن القاسم بن علي
الحافظ الكبير أبي القاسم الدمشقي ، أبو حامد
ابن العماد بهاء كان خرج /١٠٠١/ من دمشق
إلى مصر أيام الجائحة من التمار ، ثم لما بلغه
استقامة الشام وأمنه خرج مع غيره من مصر على
طريق الشوبك والكرك ، فمرض وتوصل إلى
نحو زرع ، وجاء الخبر بوفاته إلى دمشق في
سادس شوال سنة ثمان وخمسين وستمائة .

(٢٠)

الساج بن عساكر

عبد الوهاب بن زين الأمانة أبي
البركات الحسن بن محمد ابن عساكر
المحدث الراهن أمين الدين أبو اليمن ، الدمشقي

الشافعي نزيل الحرث ، سمع من جده ومن الشيخ
الموفق ومن ابن البن وأبي القاسم ابن صكري
وابن الزبيدي وابن غسان والقاضي أبي نصر
ابن الشيرازي ، وأجاز له المؤيد الطوسي وأبو
روح الغروي وطائفة ، وحدث بالحرمين بأشياء ،
وكان عالماً فاضلاً جيد المشاركة في العلوم (٣٨) ،
وله ظسم ، وهو صاحب عادة ، كل من يعرفه
يثنى عليه . ولد سنة أربع عشرة وستمائة ،
وتوفي سنة سبع وثمانين وستمائة ، وكان شيخ
الجهاز في وقته ، وله تواليف في الحديث

(٢١)

المجد بن عساكر

محمد بن اسماعيل بن عثمان بن مظفر بن
بهة الله بن عبد الله بن الحسين الدمشقي ،
المدل . سمع من الخشوعي ، والقاسم ، وجماعة
وتوفي في ذي القعدة سنة تسع وستين وستمائة .

(٢٢)
فاطمة بنت عماد الدين

فاطمة بنت الحافظ عماد الدين علي بن
القاسم ابن مؤرخ الشام أبي القاسم بن عساكر .
ولدت سنة ثمان وتسعين وخمسين ،
وسمعت من ابن طبرزد وجماعة ، وأجاز لها
الصيدلاني وتوفيت في شعبان سنة ثلاث وثمانين
وستمائة .

(٢٣)
امين الدين ابن عساكر

عبد الصمد بن عبد الوهاب بن زين الأمانة أبي
البركات الحسن بن محمد ابن عساكر
المحدث الراهن أمين الدين أبو اليمن ، الدمشقي
الشافعي نزيل الحرث ، سمع من جده ومن الشيخ
الموفق ومن ابن البن وأبي القاسم ابن صكري
وابن الزبيدي وابن غسان والقاضي أبي نصر
ابن الشيرازي ، وأجاز له المؤيد الطوسي وأبو
روح الغروي وطائفة ، وحدث بالحرمين بأشياء ،
وكان عالماً فاضلاً جيد المشاركة في العلوم (٣٩) ،
وله ظسم ، وهو صاحب عادة ، كل من يعرفه
يثنى عليه . ولد سنة أربع عشرة وستمائة ،
وتوفي سنة سبع وثمانين وستمائة ، وكان شيخ
الجهاز في وقته ، وله تواليف في الحديث

قال الشيخ علاء الدين علي بن ابراهيم
ابن داود العطار قدس الله روحه : لما دعى
الشيخ الإمام العالم العلامة الراهن محبي الدين
النووي رحمة الله تعالى بنى حين أردت
السفر إلى الجهاز حملتني رسالة في السلام عنه



فحنيني دام إذ فارقتها
 ونعيبي بعدها لم يدم
 جحية الوادي وحيي لكم
 فهو عندي من أبر القسم
 وليلٍ بمنِّيْ كانت لنا
 بسأكم مشرقاتِ الظلم
 والتراهم العهد فيما يتنا
 بين ذاك الركن والملزم
 وأحاديث رضيْ كانت إذا
 مرض القلب شفاءَ السقم
 ما ذكرتُ العهد إلا سفتح
 نار شوقي عوض الدمع دمِي
 إن قلبي سار في الركب الذي
 بالشراكِ قد أمهكم من أسمَّ
 عارض التوق بشوقِ لم تطق
 حملَ شيء منه خُمُر التعم
 سار في ذمة إحسانكم
 مستجيراً باهيلِ الدسم
 ندمي إذ بعت أيام الحمى
 أترى يرجع يعي ندمي
 فهنيأ لكم إحرامكم
 كلما شتمت بذلك العرم
 وجوار أتسم الآن به
 شرفاً أهل الصفا والعلم
 ليتكم أن تذكروا مَنْ خصتكم
 دونه السعد بأوفى القسم
 أو ت Nadوا قلبه المضنى عسى
 أن يلبي بعد طول الصمم

للإمام جار الله أبي اليمن عبد الصمد بن عساكر،
 فلما بلغته سلامه رد عليه السلام وسألني عنه
 أين تركته، فقلت: بيده نوى، فأنشدني بيدها:
 أمixinin على نوى أشتاقكم
 شوقاً يجدد لي الصباية والجوى
 وأروم قربكم لأنني مرتجي
 يا سادتي قربَ المقيم على نوى
 وكتب إليه الشيخ العلامة شهاب الدين
 محمود وأرسلها إليه إلى مكة:
 أترى يرجع عهد العلم
 وزمانِ الوصولِ في ذي سَلَمَ
 وعهودي بالحمى رَوَى الحمى
 مَدْمَعَ الشتاق قبل الدَّيْمَ
 زمان هَيَّجَ أشواقِي به
 وعهودي فيه طولِ القدم
 كلما أملت تجديداً به
 عَقْلَ الحظِّ مطابياً همي
 وحقيقة أنا بالسعى ولو
 ناب طرفي في الشركِ عن قدمي
 طالما قد مرَّ لي عيشٌ به
 كان أحلى من دوام النعم
 في حمى من إضمِّ من حلكه
 راجياً أو لاجياً لم يتضمَّ
 نمت في البعد ولو لا أمتلي
 أن أراه في الكرى لم أنم
 وبرغمي بعد طول الوصولِ أَنْ
 صرتُ أرجو زورَةً في العلم
 صرتُ أبكي خيم الوادي وقد
 عشت دهراً بين تلك الخيم

(٢٤)

شرف الدين أبو العباس وابو الفضل

أحمد بن هبة الله بن أحمد بن محمد بن الحسن بن عساكر ، المسند الأجل الدمشقي الشافعى ، ولد سنة أربع عشرة وستمائة ، وسمع القزويني ، وابن صدرى ، وزين الأمان ، وطائفة وأجاز له المؤيد الطوسي ، وأبو روح المروي وأخرون ، وروى الكثير ونفرد بأشياء ، توفي في الخامس والعشرين من إحدى الجمادين سنة تسعمائة وسبعين وستمائة .

(٢٥)

ابو محمد عبد المنعم بن عبد اللطيف

أبو محمد عبد المنعم بن عبد اللطيف بن زين الأمان أبي البركات بن عساكر الدمشقي . روى عن ابن غسان ، وابن اللي ، وطائفة . وتوفي في رجب وله أربع وسبعون سنة ، سنة سبعمائة .

(٢٦)

اسماويل بن نصر الله

اسماويل بن نصر الله بن تاج الأمان ،
احمد بن عساكر .

قال الذهبي : حدثنا عن ابن اللي ومكرم وابن الشيرازي وطبقتهم ، وشيوخه نحو التسعين ، وكان مكثرا ، وفيه خفة وطيش ، ولكنه فيه دين ، توفي بدمشق في صفر عن اثنين وثمانين سنة (سنة ٧١١ هـ) .

(٢٧)

بهاء الدين بن عساكر

مسند الشام بهاء الدين القاسم بن مظفر ابن النجم محمود بن تاج الأمان ، ابن عساكر .
حضر في سنة تسعة وعشرين وستمائة على
شهر التيرباني ، وحضر ابن عساكر وكريمة
عبد الرحيم بن عساكر وابن المقير وسمع من
ابن اللي وجماعة ، وأجاز له مشايخ البلاد ،
وبلغ معجمه سبع مجلدات ، وألحق الصفار
بالكتاب ، ووقف أماكن على المحدثين ، وكان
طيباً مؤرخاً ، وخرج له البرزالي مشيخة ، وابن
طفرليك معجباً كثيراً جمع فيه شيوخه ، فبلغوا
أكثر من خمسمائة وسبعين شيخاً ، وتوفي بدمشق
في شعبان سنة ثلاثة وعشرين وسبعين ، عن
أربع وسبعين سنة .

(٢٨)

ومنهم محمد بن حسن بن عبد الواحد

محمد بن حسن بن عبد الواحد بن أحمد
ابن محمد بن اسماعيل بن عثمان بن المظفر
ابن هبة الله .

و فيه يجتمع مع الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الشیخ شمس الدين أبو الفضل ناظم القصيدة المسماة بضراعة الى ذي العرش المجيد في مئة وخمسة أبيات لا يأس بها وأسمعها من لفظه للشيخ أمين الأنفي . وتوفي يوم الأحد ثالث عشر ذي الحجة سنة خمس وسبعين وسبعيناً بالشاغور ودفن بباب الصغير .



توفي صاحب هذه الترجمة ليلة الاثنين
ثاني عشرى جادى الآخرة سنة اثنين وخمسين
وستمائة وكان أئشدنى لبعضهم :

إياك تبدي للصديق تلوّنا

فترى بعين تنقص وتذلل

أوًما ترى الأوراق حين تلوّن

سقطت وديست في الثرى بالأرجل

وكان هذا الإنشاد في مرض موته ، ولم
أحضر جنازته لضعف بدني ، ودفن بتربة شيخنا
الشهاب بن شكم^(٣٠) عند الصواوية^(٣١) .
وأوقف حصته من بستان بالنيرب^(٣٢) على مسجد

(١) ترجم لها ابن عساكر في تاريخه ١٩٦/١ بـ :
قال : سمعت جدها لأمها القاضي إبا المفضل
يعين بن علي القرشي .. وهي زوج أخي أبي
عبد الله محمد بن الحسن رحمة الله ، حجت
مع اختها آمنة سنة خمس وخمسين
وخمسة وسبعين منها أولادها وغيرهم ..

(٢) ترجم لها أيضا ابن عساكر في تاريخه
٢٠٠/٢٠ : فقال هي : آمنة بن الحسن بن
طاهر القرشية تكى أم محمد ، سمعت
جدها لأمها القاضي إبا المفضل ... وابا
محمد بن الكرييم بن حمزة ... وحجت مع
اختها وحجت بعد ذلك مرتين ووقفت رباطا
لسكتن القراء ..

وفي الحدائق الفناء في أخبار النساء للمعاشرى
الماتلى ص ١٨٢ : وهي ابنة خالة أبوها
القاسى بن عساكر ، استثنى لها أبوها
كتاب السنن لابي داود ، وسمعت بعضه من
عبد الكريم بن حمزة ، ووقفت رباطا لسكنى
القراء من النساء بدمشق ، سمع منها ولدها
وغيره ..

(٣) له ترجمة في الطبقات الشافعية للأستوى : وقرأ
للسبكى ٧٠/٧

العفيف بالسكة وإمامته ، وكذا أوقف كتبه فيه ،
وكان إمامه من سنين عديدة ..

(٢٩)

محمد بن الحسن

محمد بن الحسن بن علي بن الحسن
ابن عساكر ..
من ذرية الحافظ ، روى عن ابن طبرز ..

(٣٠)

ولله عمر

عمر بن محمد بن الحسن ..
روى عن ابن اللي وغيرة ..

(٤) ترجمته في خريدة القصر قسم شعراء الشام
٢٨١/١ ، وسمى اعلام النبلاء (مصور
مخيط) ٢٦٣/١٢ ، والعبر ٤/١٨٤ ،
وطبقات الشافعية للسبكي ٧/٣٢٤ ، ووفيات
الاعيان في آخر ترجمة أخيه ٣١١/٣ ،
والنحو الراهن ٥/٣٨٠ ، وشذرات الذهب
٤/٥ ، الدارس ٤١٦/١ ، ٤٠٧/٤ ..

(٥) الفزالية : هي في الرواية الشمالية الغربية
شمالي مشهد عثمان من الجامع الأموي ،
والفزالية نسبة إلى الإمام الفزالي وتعرف
 ايضاً بالشيخ نصر التنسى . الدارس
 ٤١٤/١ ..

(٦) سورة التجم ٢٢ ..

(٧) الآية الأخيرة من سورة والضحى ..

(٨) ودن بمقدمة باب الصفي ، وقد أظهرت
وزارة التعليم العالي بالتعاون مع مديرية
الأثار ومحافظة دمشق قبره خلال الاحتفال
بعمره تسعمائة سنة على ولادته ..

(٩) زاد في طبقات الشافعية للأستوى : وقرأ
الادب على ابن نعمة الشيرازى ..

- (١٠) انظر ترجمته في ذيل الروضتين ص ٤٧ طبقات الشافعية ٣٥٢/٨ البداية والنهاية ٣٨/١٣ ، العبر ٣١٤/٤ ، تذكرة الحفاظ ٤/١٥٥ ، الدارس في تاريخ المدارس ، شذرات الذهب ١٠١/١ ، ٣٤٧/٤ ، هدية العارفين ١/٤٢٨ ، مجلة مهد المخطوطات ٨٨/٢ ، معجم المؤلفين ٦٧/٨ ، وانظر عن مؤلفاته المخطوطة : المتتبـ من مخطوطات الظاهرية ص ٨٤ تأليف محمد ناصر الدين اللبناني .
- (١١) في طبقات الشافعية : وكتب الكثير حتى أنه كتب تاريخ والده مرتين... وله كتاب فضل المدينة وكتاب فضل المسجد الأقصى ...
- (١٢) ترجمته في طبقات الشافعية ٧٠/٧ وشذرات الذهب ٤٠/٥ وذيل الروضتين ٠٨٦
- (١٣) في شذرات الذهب ٦٩/٥ : سمع من أبيه عبد الرحمن بن الخرقى ، وأسماعيل الخبزوى .
- (١٤) قال في الطبقات الكبرى للسبكي في ترجمته : قال شيخنا الذهبى : وهو آخر من رحل إلى خراسان من المحدثين وقد خرج للKennedy ولابن الحرسانى وجماعة ... تفقه على خاله الإمام الكبير فخر الدين أبي منصور عبد الرحمن .
- (١٥) انظر في ترجمته ذيل الروضتين ، سر أعلام النبلاء ١٦٤/١٣ ، طبقات الشافعية ١٧٧/٨ ، البداية والنهاية ١٠١/١٣ ، شذرات الذهب ٩٢/٥ ، التجوم الراهرة ٢٥٦/٦ ، وفيات الأعيان معجم المؤلفين ١٧٢/٥ .
- (١٦) وفي الظاهرية نسخة مخطوطة من كتابه الأربعين في مناقب أمهات المؤمنين (رقهـ حديث ٥٣٥) (٥٣ - ٥٢) .
- (١٧) وقد درست وحولت لدار سكن . المدرسة التقوية : هي من أجل مدارس دمشق ، داخل باب الفراديس شمالي الجامع ، شرقى الظاهرة والاقبالين ، بناها الملك المظفر سنة اربعين وخمسة ، وهي في منتصف جادة (بين السبعة طوالع) حولت الى دار سكن الدارس ٢١٦/١ .
- (١٨) دار الحديث التوربة : بناها نور الدين محمود بن زنكى ووقف عليها وقوفاً كثيرة ، وهو أول من بني داراً للحديث في دمشق وكانت تسمى دار السنة ، تولى مشيختها الحافظ ابن عساكر ، ثم القاسم بن عساكر ، ثم أخيه زين الأمانة ابن عساكر ، ثم تاج الدين بن عساكر انظر الدارس ٩٩/١ .
- (١٩) هو قاضي قضاة دمشق عزله الملك المظفر في شهر ربى الأول سنة ٦١٦ هـ ، وتوفي في الثالث والعشرين من صفر سنة سبع عشرة وستمائة . ذيل الروضتين ١١٧ .
- (٢٠) المحائز : هي من الخشب على صفة سرير تعمل محامل للمسافرين عند سفرهم ، وصانعها يسمى محائزي انظر قاموس الصناعات الشامية / ص ٤٢٠ .
- (٢١) لطه يريد بها النبي العلّى فأنه في حكم الغموض عند الشافعية بخلاف الحنفية من أهل العراق . كما أفاد به العلّامة محمد زاهر الكوثري في تعليقاته ص ١٣٨ على ذيل الروضتين .
- (٢٢) في الأصل وذيل الروضتين : خمس . وما ابنتهـ من العبر ووفيات الأعيان . وفي الطبقات الكبرى : ولد سنة خمس وخمسين وخمسة .
- (٢٣) هي المدرسة العادلية الكبرى شمالي الجامع ، تجاه المدرسة الظاهرية ، قال ابن شداد : أول من أنشأها نور الدين محمود بن زنكى وتوفي ولم تتم ، ثم بني بعضها الملك العادل سيف الدين ثم توفي ولم تتم فتممتها ولده الملك المظفر وأوقف عليها الأوقاف . وهي الان مقر مجمع

اللغة العربية . الدارس ١ ٣٥٩ .

(٢٤) جمال الدين أبو الوليد يونس بن بدران القرشي الحجازي الأصل ، المصري ، ولد بمصر تقريباً في سنة خمسة خمسين وخمسماه ، سمع من السلفي وغيره ، ولي قضاء القضاة بدمشق سنة ٦١٨ ، تولى تدريس العادلية حين كمل بناؤها ، توفي سنة ٦٢٣ هـ . الدارس ١ ١٨٦ / .

(٢٥) قال أبو شامة في ذيل الروضتين ص ١٥٨ : ودفن عند قبر أخيه الفخر بالشرف القبلي ظاهر دمشق ، واجتمع في حيازاته خلق كثير . حضرت دفنه والصلاحة عليه .

(٢٦) قال في شذرات الذهب : قال الذهبي : صدر كبير ، محترم ، سمع من عم والده الحافظ ومن أبي الفهم بن أبي المجائز وطائفة .

(٢٧) في كشف الظنون : من آثاره فضائل بيت المقدس .

(٢٨) ترجمته في الشذرات / ٥ : ٣٩٥ والمقد الشعين / ٥ : ٤٣٢ (وجعل وفاته سنة ١٦٨٦) وفيه نقل عن ذيل تاريخ بغداد لابن رافع وعن تاريخ شمس الدين الجزيري ، وقال : ذكره ابن رشيد في رحلته .

(٢٩) في المكتبة الظاهرية : جزء مخطوط في نقل النبي صلى الله عليه وسلم ورقمه ٥٨١ عام (ق ١٦ - ٢٠) انظر من ٧٨ المستحب من مخطوطات الحديث في الظاهرية تاليف محمد ناصر الدين الآبانى .

مصادر التراجم متسلسلة

من كتاب : طبقات الشافية الكبرى لاتاج الدين عبد الوهاب السبكي المتوفى ٦٧٧١ ، الجزء ٧٠/٢ من كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠٠ .
الترجمة من كتاب تاريخ دمشق للحافظ ابن عساكر ٢٢١ - ٢٢٢ .

- من كتاب طبقات الشافية للإسافي ٢١٥/٢ .
الترجمة من طبقات العلاقى من ٩٧٤ - ٩٧٥ للعلاقى جلال الدين عبد الرحمن البيوطى المتوفى سنة ٩١١ .
الترجمة من طبقات الشافية ١٢٨/٧ في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون الورقة ٩٨ .
من كتاب طبقات الشافية الكبرى للسبكي ٧٠/٧ ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠٠ .
الترجمة في ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠١ .
الترجمة من كتاب طبقات الشافية الكبرى ٧٠/٧ .
الترجمة من كتاب شذرات اللعب لعبد الحى العنابى ٧٠/٧ .
ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ٩٨ .
من كتاب ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد ابن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ٩٨ .
الترجمة من الطبقات الكبرى الشافية للسبكي ١٤١/١ ترجمته في ذيل الروضتين ص ١٥٨ ، البداية والنهاية ١٤٢/١٢ ، الصير ١٠،٨/٥ .
من الطبقات الشافية الكبرى للسبكي ٧٠/٧ .
من الطبقات الشافية الكبرى ٧٠/٧ . وذكره في الشذرات ١٤٥/٥ .
من الطبقات الشافية الكبرى للسبكي ٧٠/٧ .
من كتاب ذخائر القصر الورقة ١٠٠ ، وله ترجمة في كشف الظنون ١٤٧٨/٢ ، ومجمع المؤلفين ٢٢/٢ .
من كتاب ذخائر القصر لابن طولون ، الورقة ١٠٠ .
من كتاب الشذرات ٢٠٢/٥ ، وذكره في طبقات الشافية الكبرى ٦٠/٧ .
من كتاب الشذرات ٢٢١/٥ .
من كتاب الشذرات ٢٨٣/٥ .
الترجمة مقتولة من فوات الوفيات ٣٢٩ - ٣٢٨ / ٣٢٨/٢ .
من كتاب شذرات اللعب ١٠٥/٥ .
من كتاب شذرات اللعب ٤٥/٥ .
من كتاب شذرات اللعب ٤٤/٢ .
من شذرات اللعب ٦١/١ .
ذخائر القصر في تراجم نبلاء مصر محمد بن طولون المتوفى سنة ٩٥٣ ، الورقة ١٠١ .
من طبقات الشافية الكبرى ٧١/٧ .

بالاستناد إلى تاريخ دمشق لابن عساكر،

صورة كميّة للنشاطين الفكري والتربوي في بلاد الشام في القرون الثلاثة الأولى للهجرة

د. ملكة أبيض

و « تاريخ مدينة دمشق » يشترك مع هذه المؤلفات في أنه اهتم بالاعلام البارزين في عدة مجالات ثقافية (الدين واللغة والادب والتاريخ والفنون ، وبصورة محدودة العلوم أيضا) ، لذلك يعد مرجعا هاما لدراسة التاريخ الثقافي العربي الاسلامي .

الآن « تاريخ مدينة دمشق » ، من جهة أخرى ، يشارك ككتب الترجم في أهم مشكلاتها ، ذلك أن ارتباط المعلومات التي توردها هذه الكتب بالأفراد الذين تترجم لهم ، جعل هذه المعلومات جزئية ، منسلخة عن العوامل التاريخية التي أحاطت بها وهذا ما ددى إلى ضعف الاستفادة منها حتى فترة وجيزة ، حين بدا لبعض المستشرقين أن يستخدموها

محاولاً وضع طرائق العلوم الاجتماعية
الاحصائية في خدمة التراث العربي .

ان « تاريخ مدينة دمشق » كتاب ترجم ومن المعروف أن عددا من كتب الترجم اهتم بالاعلام الذين ساهموا في المجالات الثقافية كمعجم الابداء لياقوت ، وطبقات القراء لابن الجزرى ، وتاريخ الحكماء لابن القسطي ، وأن عددا آخر وسع ميدان انتقاده للأشخاص بصورة تشمل جميع مجالات الثقافة البارزة في الفترة التي يعالجها ، كتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ووفيات الاعيان لابن خلكان ، وهذا ما يجعل من هذه المؤلفات مصادر رئيسية لدراسة الثقافة العربية الإسلامية .



الواردة فيها من جهة ، ولعدم وجود نظام لابيراد العناصر من جهة اخرى . فقد يرد عنصر ما في اول الترجمة او في منتصفها او في اخرها ، وقد لا يرد مطلقا . أضف الى ذلك تكرار المعلومات وايرادها حسب عدد من الروايات ، ورداعه الخط ، ووجود ثغرات وقد اضطررت لاستعمال البطاقات العادية بسبب التباين في طول التراجم وطول العناصر ونواقص في النسخ المتوفرة ، مما جعل من الضروري متابعة النص كلمة كلمة ، وتسجيل ما ينفع البحث منه في حينه .

هـ - الترتيب الزمني للتراجم .
بها أن المؤلف يتبع الترتيب الهجائي للتراجم ، كان من الضروري اعادة ترتيب تراجم الاشخاص حسب الزمن الذي عاشوا فيه لاعطاء فكرة عن تطور النشاط الثقافي والتربوي ، وتعرف العوامل الخارجية (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية) والداخلية (المشكلات وال الحاجات التي ظهرت ضمن النظام التربوي) التي اثرت في هذا التطور .

وقد تبين أن هذه الخطوة هي أصعب خطوة في البحث ، لأن أكثر التراجم لا تذكر تاريخ ولادة الشخص أو وفاته ، فاضطررت الى الرجوع لمعاجم أخرى قديمة وحديثة كطبقات القراء ، وطبقات الصوفية ، وتهذيب التهذيب لابن حجر العسقلاني ، ومعجم البلدان لياقوت ، والاعلام لخير الدين الزركلي ، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة وغيرها .

باعتبار ترجمة كل شخص سلسلة من الاجابات عن استبيانه تضم عددا من الاسئلة تتناول حياة الشخص واهتماماته ونشاطه في مختلف المجالات .

وهكذا ظهرت محاولات لتكيف طرائق العلوم الاجتماعية مع هذه المصادر للاستفادة من معلوماتها الى أقصى حد ممكن .

والدراسة التي قمت بها محاولة من هذا القبيل .

اولا - الطريقة :

ان الطريقة التي اتبعتها خلاصة تجارب متتالية لحل المشكلات التي ظهرت أثناء البحث . وقد أخذت شكلها النهائي بعد الخطوات التالية :

١ - قراءة عدد من التراجم الطويلة والقصيرة ، ووضع قائمة بالعناصر التي تتردد فيها .

ب - استعراض ميدان التربية ووضع قائمة بالعناصر التي يقوم عليها نظام تربوي ما .

ج - وضع مخطط لجمع المعلومات يتكون من العناصر التي تظهر بصورة منتظمة في التراجم ، وتلك التي يقوم عليها النظام التربوي والتي تظهر بصورة عرضية خلال بعض التراجم .

د - قراءة المؤلف بكتاباته مع تسجيل المعلومات المطلوبة على بطاقات عادية .

- ١٠ - الطلاب الذين درسهم .
- ١١ - نشاطه الثقافي والتربوي وانتاجه .
- ١٢ - صفاتة العامة .
- ١٣ - المهنة التي زاولها .
- ١٤ - وضعه الاقتصادي .
- ١٥ - المؤرخون أو المصادر التي ذكرته .
- ١٦ - ملاحظات متفرقة .

ز - علاج المعلومات :

بعد تصنيف المعلومات على هذا الشكل وضفت خطة لاستخدامها حسب طبيعتها .
لقد رأينا أن هذه المعلومات تنقسم إلى قسمين :

١ - معلومات خاصة ، تشكل العمود الفقري للترجمة . وهي بحكم كونها مرتبطة بالترجم له ، لا يمكن الاستفادة منها مباشرة بل بعد معالجتها احصائيا (كميا) للوصول إلى نتائج قابلة للتعميم .

٢ - معلومات عامة ، تظهر عرضا في بعض الترجم . هذه المعلومات يمكن استقاها بصورة مباشرة لايضاح الجانب الثقافي أو التربوي الذي تتعلق به .

العناصر التي عالجتها كميا هي :

١ - بالنسبة لساكني الشام : التوزع الجغرافي ، التوزع القومي والقبلي ، المهنة أو العمل الذي يزاوله الشخص ، الجنس ، مواد الدراسة ومكانتها ، درجات المحدثين .

ب - بالنسبة لزائرى الشام : التوزع

وفي الاحوال التي لم أعنّر فيها على تاريخ الشخص ، كنت أجا إلى تحديد الفترة التي عاش فيها بصورة تقريبية بالاستناد إلى حياة أبيه أو جده أو أحد أساتذته أو طلابه ، أو بالاستناد لحدث تاريخي عاصره . وهكذا استطعت تسجيل تاريخ الوفاة لأكثر الأعلام . ولدى الانتهاء من هذا العمل أصبح من الممكن إجراء ترتيب هجائى زمني لأشخاص بمحضر الذين ينتهيون لقرن واحد في صندوق خاص ، وترتيبهم هجائيا ضمن نفس الصندوق .

و - نقل المعلومات إلى جداول .

بعد عزل اعلام القرون الثلاثة الاولى ، أصبح من الممكن إجراء تصنيف للمعلومات الواردة في ترجمتهم يفرد كل عنصر على حدة . وهكذا وضفت جدولًا تفصيليا يتكون من المداخل الستة عشر الآتية :

- ١ - اسم الشخص .
- ٢ - انتماؤه القومي (عربي أو مولى) والقبلي (إن كان عربيا) .
- ٣ - انتماؤه الجغرافي .
- ٤ - تاريخ ولادته ووفاته .
- ٥ - روابطه بالشام (من ساكني الشام أو من زائريها) .
- ٦ - تنقلاته .
- ٧ - دراسته : المكان ، المدة ، الطريقة ، الوسائل .
- ٨ - المواد التي درسها واهتم بها .
- ٩ - المعلمون الذين درس عليهم .



شمالي الجزيرة العربية .

لقد وزع الجيش الذي أرسله الخليفة الاول أبو بكر الصديق لفتح الشام الى اربعة اجناد هي : جند دمشق وجند حمص وجند فلسطين وجند الاردن .

وهذه الاجناد تقابل على ما يبدو والتقسيمات الادارية لهذه المنطقة في العهد البيزنطي .
ولدى انتهاء فتح الشام او الشامات ، كما يسمى بها البعض ، كلف قسم من الجيش بفتح الجزيرة .

ولكن الخليفة الاموي يزيد بن معاوية فصل عن جند حمص جندا خامسا هو جند قنسرين ، كما فصل الخليفة العباسي هرون الرشيد منطقة الحدود التي تقع شمال قنسرين وشكل منها جندا سادسا هو جند العواصم . الا ان ظروف القتال دعت الى ان تضم الحدود الشامية والجزرية مع الروم في معظم الاحيان في منطقة واحدة .

ووهكذا أصبحت الرقعة الواسعة التي يطلق عليها ابن عساكر اسم « ضواحي دمشق » تضم سبعة اقسام ادارية هي :

دمشق ، حمص ، فلسطين ، الاردن ، قنسرين ، الجزيرة ، الشغور والعواصم .

ثالثا - التوزع الجغرافي لعلماء الشام :

بلغ عدد العلماء من ساكني الشام الذين يترجم لهم مؤرخنا في القرون الثلاثة الاولى

الجغرافي ، أغراض زيارة الشام ، الرحلة الى الشام في طلب العلم .

اما العناصر التي استخدمتها بصورة مباشرة ، كيفية فهي :
اهداف التربية ، مراحل التعليم ، التعليم الابتدائي ، التعليم العالي ، مجالات النشاط ، التبادل الثقافي .

وساقتصر في هذه اللحمة السريعة على تقديم بعض النتائج الكمية التي توصلت اليها بالاستناد الى « تاريخ مدينة دمشق » لابن عساكر كمثال يمكن ان يستفيد منه الباحثون من هذا المؤلف الثمين .

ثانيا - الاطار الجغرافي للمؤلف :

ان عنوان المؤلف الكامل هو : تاريخ مدينة دمشق وذكر فضليها ، وتسمية من حلها من الامائل او اجتاز بنواحيها من وارديها واهلها .

يومي هذا العنوان للوهلة الاولى بأن الاطار الجغرافي للمؤلف يقتصر على مدينة دمشق .
الآن استعراض اسماء الاماكن التي يدرجها ابن عساكر تحت اسم نواحي دمشق يبيّن أن هذا الاطار يمتد الى الحدود المعروفة قدما بلاد الشام من بالس الى العريش طولا ، ومن جبلي طيء الى بحر الروم عرضا ، ويضم منطقة الجزيرة التي تشكل القسم العلوي من بلاد ما بين النهرين ، ومنطقة الشغور الشمالية التي تجاوزت في بعض الاحيان جبال طوروس ، كما يضم دومة الجندل في



جدول (١)

توزيع الاشخاص في القرون الثلاثة الاولى حسب صلتهم بالشام

القرن الثالث	القرن الثاني	القرن الأول	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
٦٨٠	٦٤٠	٧٤٥	٩٥١	٥٣٦	٥٠٨	٥٣٦	٥٠٨	٥٠٨	٥٠٨	٥٠٨	٥٠٨	٥٠٨
٣٤٠	٣٠١	٤٥٥	٣٩٥	٤٦٤	٤٤٤	٤٦٤	٤٤٤	٤٤٤	٤٤٤	٤٤٤	٤٤٤	٤٤٤
١٠٠٠	٩٤١	١٠٠٠	١٢٧٦	١٠٠٠	٩٥٣	١٠٠٠	٩٥٣	٩٥٣	٩٥٣	٩٥٣	٩٥٣	٩٥٣

الثقافية والتربوية تتراجع في الشام، وتجلى ذلك في القرن الثالث بصورة خاصة . وقد توزع العلماء داخل الشام في القرون الثلاثة الاولى كما هو مبين في الجدول (١) . وتشير ارقام هذا الجدول الى ان الفعالities التربوية تركزت بصورة رئيسية في جند دمشق . فقد اعطت هذه المنطقة في القرن الاول ٥٨٪ من علماء الشام ، وارتفعت هذه النسبة في القرنين التاليين الى ٧٣٪ و ٧١٪ . وقد ازدهرت الفعالities التربوية في منطقة حمص في القرن الاول ، ولكنها تراجعت نسبيا في القرنين التاليين .

واحافظت منطقة فلسطين على وضع غير متميز طيلة القرون الثلاثة . أما منطقة الاردن وقبرصين فلم تستقطبا عددا كبيرا من العلماء في القرن الاول ، ومع ذلك فقد تراجع النشاط التربوي فيهما

في القرن الاول : ٥٠٨ علماء وفي القرن الثاني : ٩٥٣ عالما وفي القرن الثالث : ٦٤٠ عالما ومقارنة هذه الارقام بعضها ببعض تشير الى ان عدد العلماء ازداد ازيدا واصحا في القرن الثاني ، ولكنه مالبث ان تنقص في القرن الثالث . ولايسعنا هنا الا أن ننوه بأثر العوامل السياسية والاقتصادية في هذا التطور .

كان عدد العلماء قليلا نسبيا في القرن الاول في بلاد الشام . وهذا طبيعي فحركتا الدخول في الاسلام والتعريب كانتا تشقان طريقهما في المجتمع المحلي تدريجيا . وقد حصدت الشام في القرن الثاني ثمار الجهود التي بذلها الخلفاء الراشدون والامويون . وبعد انتقال مركز الدولة الاسلامية الى العراق في خلافة العباسيين بدأت الفعالities

جدول (٢)

الوزع الجغرافي لساكنى الشام

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		المناطق
%	العدد	%	العدد	%	العدد	
٧١	٤٥٦	٧٢١	٦٨٦	٥٨٠	٥٩٥	دمشق
٩٠	٣٧	٥٨	٥٠	١٣	٦٨	حمص
٥٠	٣٢	٤٠	٣٨	٦٣	٣٢	فلسطين
١١	٧	١٥	١٥	٤٦	٢٣	الأردن
٩٠	٥	٧	٧	٨٠	٤	قبرص
٤٠	٤٦	٣٠	٤٨	١١	٦	الجزيرة
٣١	٣٠	٥٥	٥	—	—	الشغور والعواصم
٩٠	٥٧	١٤	١١٧	١٥٧	٨٠	الشام دون تحديد
١٠٠	٦٤٠	١٠٠	٩٥١	١٠٠	٥٠٨	المجموع

قد يعزو البعض تميز المناطق على الصعيدين الثقافي والتربوي الى اتساع رقعتها الجغرافية ولكن العامل الهام في ذلك، كما تدل الاحصائيات ، هو ظهور حواضر متعددة ضمن المنطقة وتوزع العلماء عليها بصورة يعمل معها كل من هذه الحواضر كمركز ثقافي وتربيوي مصغر . ويمدنا «تاريخ مدينة دمشق» بمادة في هذا المجال .

١ - منطقة دمشق:

- ضمت منطقة دمشق خلال تلك الفترة أقساماً عديدة وهي :
- مدينة دمشق (مركز المنطقة)
- أطراف مدينة دمشق (الغوطة والمرج)
- الأقسام التي تقع شمال مدينة دمشق

بصورة ملحوظة في القرنين التاليين ، في حين تقدمت منطقتنا الجزيرة والشغور والعواصم لتحتل في القرن الثالث مكانة قريبة من مكانة حمص وفلسطين .

ويمكن تفسير هذه الارقام على ضوء المعطيات التاريخية ، فقد استقر معظم جيش الفتح في منطقة دمشق ، وازدادت أهمية هذه المنطقة في العهد الاموي حين أصبحت مدينة دمشق عاصمة الدولة الاسلامية واذا كانت أهميتها السياسية قد ضعفت في العهد العباسي فان مكانتها الدينية كمنطقة جهاد ورباط ، ومكانتها الاقتصادية في مجال الزراعة والتجارة بقيتا الى حد ما ، ولم تزولا نهائياً .

جدول (٣)

توزيع العلماء في منطقة دمشق

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		المركز والقسام
%	العدد	%	العدد	%	العدد	مدينة دمشق (مركز)
٧٤١	٣٤١	٨١	٥٦١	٨٦٥	٥٠٥	٥٠٥
٩٠	٤١	٧٧	٥٣	٩٥	٤٨	الاطراف (الفوطة والمرج)
١٣٣	٦١	٦١	٤٦	١٠	١٠	شمال دمشق وشمالها
						الغربي (الساحل، البقاع
						جبل لبنان)
٤٩	١٣	٤٤	٣٠	٣٠	٩	جنوب دمشق وجنوبها الشرقي (البشنة، حوران، جولان، البلقاء)
١٠٠	٤٥٦	١٠٠٠	٦٨٦	١٠٠٠	٤٩٥	المجموع

جدول (٤)

عدد علماء مدينة دمشق ونسبتهم الى بقية علماء الشام

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		العلماء
%	العدد	%	العدد	%	العدد	علماء مدينة دمشق
٣٤١	٥٩	٥٦١	٥٠٣	٦٨٦	١٠٠٠	٥٠٥
٦٧	٩٩	٤١	٣٩٠	٤٩٦	١٠٠٠	٤٥٦
١٠٠	٦٤٠	١٠٠٠	٩٥١	٥٠٨	٤٩٥	المجموع

وأريد أن ألفت النظر الى أن المعلومات التي توردها المراجع الجغرافية والتاريخية حول تقسيمات المناطق تتضارب وتختلف الى حد بعيد . وقد اعتمدت فيما يتعلّق بتقسيمات المناطق على ما يذكره ابن عساكر

و شمالها الغربي وتضم : الساحل والبقاع . وجبل لبنان . - القسم الذي تقع جنوب مدينة دمشق وجنوبها الشرقي وتضم : البشنة وحوران والجولان والبلقاء والشراة .



التربوي في القسم الجنوبي والجنوبية الشرقية توزع في مدن صغيرة متعددة كبصرى واذرعات والبنتية وعمان والحميمية .

٢ - منطقة حمص :

جدول (٨)

استوطن حمص في القرن الاول عدد كبير من الصحابة والتابعين ، كما انتشر الاسلام بين افراد القبائل العربية التي استقرت فيها قبل الاسلام . ولكن نشاط هؤلاء واولئك بقي محصوراً في مدينة حمص . وفي القرنين التاليين امتد هذا النشاط بعض الشيء الى المدن التابعة لمنطقة وأهمها جبلة .

اما سلمية ، موئل الدعوة الفاطمية في القرن الثالث ، فلم يترجم المؤلف لرجالاتها . وربما كان ذلك للطابع السري لتلك الدعوة .

٣ - منطقة فلسطين :

جدول (٩)

تركز النشاط التربوي في هذه المنطقة في القرن الاول ، في مدينة ايليا او بيت المقدس . ولكن نشوء الرملة ، واقامة الخليفة الاموي سليمان بن عبد الملك فيها في اواخر هذا القرن ، حول اليها الانتظار حتى نافتست بيت المقدس .

٤ - منطقة الاردن :

جدول (١٠)

منطقة صغيرة المساحة ، قليلة السكان ، تتركز النشاط فيها في القرن الاول في مدينة

خلال التراجم ، وفيما يتعلق بحدود منطقة دمشق ينقل ابن عساكر عن ابن اسحاق (في ترجمة معاوية بن أبي سفيان) أن الخليفة عمر بن الخطاب ولـ معاوية دمشق وبعلبك والبلقاء ، وعمرو بن العاص فلسطين والاردن ، وسعيد بن عامر بن حذيم حمص . ويبدو بالاستناد الى البلاذري (فتوح البلدان) أن معاوية حرص على اعطاء جند دمشق أهمية خاصة بتوسيع أعماله ، ولاسيما من جهة الشمال والشمال الغربي . أما القسم الجنوبي فيبدو أن ارتباطه بدمشق يعود ل أيام الفتح الاولى .

وتبين لنا الاحصاءات المستخلصة من « تاريخ مدينة دمشق » أن مدينة دمشق استقطبت أكثر من نصف علماء الشام خلال القرون الثلاثة (جدول ٤) ، كما أن أطرافها والاقسام التابعة لها ازدهرت ازدهاراً كبيراً ونشأت فيها مدن وقرى عاصمة بأهل العلم . يظهر من الجدول (٥) أن عدد مراكز العلم في أطراف دمشق ازداد بصورة مطردة وان (داريا) احتلت مكانة مرموقة خلال القرنين الاولين ، ولكن الفتنة الداخلية التي اجتاحت الغوفة في نهاية القرن الثاني أضعفـت مركزها إلى حد بعيد .

ويظهر من الجدول (٦) أن مدنـاً كثيرة ازدهرت في الاقسام الشمالية والشمالية الغربية خلال القرنين الثاني والثالث ، منها: بيروت وطرابلس وصيدا وجبيل وبعلبك . ويظهر من الجدول (٧) أن النشاط

جدول (٥)
توزيع العلماء في أطرا فامدينة دمشق

القرن الثالث	العدد	القرن الأول	القرن الثاني	المقى
٧	٤٢		١٥	داريا
١	١١		٤	صنعاء (دمشق)
٢	٣		—	جرستا
٤	٦		١	بيت لهيا
٣	٣		١	البلاط
—	٩		—	المزة
—	١		٢	المصيصة
٥	١		—	كفرسوسية
—	١		—	الفردانيس
—	١		—	فينية
٣	١		—	حبرا (حجيرة)
—	١		٢	الاوزاع
—	—		١	زبدين
٩	—		—	جوبر
٢	—		—	كفر بطنما
٢	—		—	الحديثة (الحديثة جرش)
٢	—		—	زملكا (زملكا)
٢	—		—	فدايا
٢	—		١	عين ثرماء
١	—		—	بيت فوقا
١	—		—	منيحة (مليحا)
١	—		—	طرمييس
١	٤	—	١	حران (العواميد)
٤١	٥٣	—	٤٨	المجموع

جدول (٦)

توزيع العلماء في شمال مدينة دمشق وشمالها الغربي

القرن الثالث	القرن الثاني	القرن الأول	المدن والقرى
العدد	العدد	العدد	
٤٣	٤٢	٦	بيروت
٥	٤	-	صيدا
١٢	٦	-	اطرابلس
٥	٣	-	جبيل
-	٢	-	عرقة
٣	١	-	جبل لبنان
١٠	٤	١	بعلبك
٣	-	-	البقاع (دون تحديد)
٧١	٤٢	٣	المجموع

جدول (٧)

توزيع العلماء في جنوب دمشق وجنوبها الشرقي

القرن الثالث	القرن الثاني	القرن الأول	المدن والقرى
العدد	العدد	العدد	
١	١	١	بصرى
٣	٣	٣	أذرعتات
١	١	-	زوع أو زرا
-	٥	١	البتنية
١	١	-	نوى
٤	-	-	اليرموك
٣	-	-	معان (من البلقاء)
٤	٦	٣	عمان (من البلقاء)
-	١٣	١	حميمة (من الشراة)
١٣	٣٠	٩	المجموع

جدول (٨)

القرن الثالث	العدد	القرن الثاني	العدد	القرن الأول	العدد	المدن والقرى
٣١	٥٠	١	-	٦٨	٦٨	حمص (المركز)
١	-	-	-	-	-	سلمية أو سلمية
١	-	-	-	-	-	شيرز
٣	-	-	-	-	-	جبلة
-	١	-	-	-	-	تدمر
-	١	-	-	-	-	انططروس
١	١	-	-	-	-	المعرة
٣٧	٥٥	-	-	٦٨	٦٨	المجموع

جدول (٩)

القرن الثالث	العدد	القرن الثاني	العدد	القرن الأول	العدد	المدن
٩	٢٠	٦٠	-	٣٠	٣٠	أيلياع أو بيت المقدس
١٥	٧	-	-	-	-	الرملاة
٦	٤	-	-	-	-	عسقلان
-	٥	-	١	-	-	أيلة
٤	١	-	-	-	-	قيسارية
-	١	-	-	-	-	نابلس
٣٦	٣٨	-	-	٣٢	٣٢	المجموع



رابعاً - التوزع القومي والقبلي لعلماء الشام:

يستطيع الباحث الحصول على معلومات كافية حول هذا الموضوع في ترجمات اعلام القرن الاول ، ولكن يبدو أن الانتماء القومي والقبلي قد فقد أهميته في القرون التالية ، إذ اقتصر قسم كبير من ترجمات اعلام القرنين الثاني والثالث على تثبيت النسبة الجغرافية للمترجم له .

ومع ذلك تشير الاحصائيات الى أن العرب قد سيطروا على الفعاليات الثقافية والتربوية في بلاد الشام خلال القرون الثلاثة (جداول ١٤) ، وانضم الى عرب الفتح اعلام ينتمون الى القبائل العربية القاطنة في الشام قبل الفتح (جدول ١٥) .

وقد تفوق العرب اليمنيون في القرنين الأولين تفوقاً ملحوظاً ، الا أن العثمانيين تجاوزوهم في القرن الثالث (جدول ١٦) .

خامساً - التوزع حسب الجنس لعلماء الشام:

بقيت مساهمة النساء ضعيفة خلال القرون الثلاثة (جدول ١٧) .

ويجب الا نستغرب ملاحظه في هذا الجدول من تناقص عدد النساء خلال القرنين الثاني والثالث ، لأن معظم من ترجم لهن من نساء القرن الاول كن على صلة بالدعوة الاسلامية ورجالاتها ، وهذا ما تناه اهن الرواية عن الرسول والصحابه .

وقد انتشر التعليم النظامي فيما بعد ، ولكن الفرص التي أتيحت للنساء للحصول

طبرية ، ولكنه انتقل في القرن الثالث الى صور .

٥ - منطقة قنسرين :

(جدول ١١)

كان من المتوقع أن تتبع منطقة قنسرين أهمية خاصة نظراً لقربها من الحدود مع الروم ، لاسيما وأنها شكلت جنداً خاصاً منذ خلافة يزيد بن معاوية . ولكن نشاطها ظل محدوداً طوال القرون الثلاثة . وقد تميزت فيها خلال القرن الثاني والثالث مدينة حلب .

٦ - منطقة الجزيرة :

(جدول ١٣)

كانت الجزيرة خلال القرون الثلاثة منطقة فتن داخلية ، لاسيما تلك التي أثارها الخوارج . كما كانت أطرافها الشمالية منطقة قتال مع الروم ، ولكن إقامة جيش كبير فيها ، واستمرار الهجرة إليها عززا النشاط التربوي فيها في القرنين الثاني والثالث . وقد توزع النشاط في عدد من مدنها كالرقة وحران والموصل وقرقيسيا .

٧ - منطقة الثغور والعواصم :

(جدول ١٣)

لقد ساهمت نفس العوامل في تعزيز النشاط التربوي في منطقة الثغور والعواصم في القرنين الثاني والثالث .

وأكثر مدن هذه المنطقة نشاطاً في القرن الثالث طرسوس والمصيصة .



جدول (١٠)
توزيع العلماء في منطقة الاردن

المدن	القرن الأول	القرن الثاني	القرن الثالث
	العدد	العدد	العدد
طبرية	٢٣	١٠	١
بيسان	-	٦	١
صور	-	٢	٣
عكا	-	١	١
المجموع	٤٣	١٥	٦

جدول (١١)
توزيع العلماء في منطقة قنسرين

المدن	القرن الأول	القرن الثاني	القرن الثالث
	العدد	العدد	العدد
قنسرين	٣	١	١
حلب	١	٥	٣
خانصورة	-	١	١
المجموع	٤	٧	٥

جدول (١٢)
توزيع العلماء في منطقة الجزيرة

المدن	القرن الأول	القرن الثاني	القرن الثالث
	العدد	العدد	العدد
الرقة	١	١٣	١١
حران	١	٧	٦
قرقيسيا	-	٣	١
الرصافة	١	١	-
الموصل	-	٢	٤
الرها	١	٢	٢
نصيبين	١	-	١
رأس العين	-	-	١
سميساط	١	-	-
المجموع	٦	٤٨	٢٦



جدول (١٣)

توزيع العلماء في منطقة الثغور والعواصم

القرن الثالث	القرن الثاني	القرن الأول	المدن
العدد	العدد	العدد	
١	١	-	منbij
٢	-	-	انطاكية
٢	-	-	ذلة
٧	٢	-	المصيصة
٧	١	-	طرسوس
-	-	-	عين زربة
-	-	-	الحدث
٤٠	٥	-	المجموع

جدول (١٤)

التوزع القومي للعلماء ساكني الشام

القرن الثالث	القرن الثاني	القرن الأول	العلماء
%	العدد	%	العدد
٤٣٪	٣٧٨	٥٣٪	٥٠٨
٧٪	٤٧	١٨٪	١٧٥
٤٩٪	٣١٥	٢٨٪	٢٦٨
١٠٠٪	٦٤٠	١٠٠٪	٩٥١
			٨٠٨
			٣٦١
			٧١٠
			٦٥
			٤٨
			١٦٥
			٨٦
			١٠٠
			١٠٠
			المجموع



جدول (١٠)

توزيع العلماء العرب بين القبائل التي سكنت الشام بعد الفتح (الجدد) والتي استوطنت الشام قبل الفتح (القدماء)

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		العلماء العرب	الذين ينتمون الى	قبائل سكنت الشام	بعد الفتح
%	العدد	%	العدد	%	العدد				
٧٠.٩	١٩٧	٧٨.٠	٣٩٦	٧١.٨	٥٥٩	الذين ينتمون الى	الذين ينتمون الى	قبائل سكنت الشام	بعد الفتح
١٦.٥	٤٦	١٣.٠	٦٦	١١.٣	٤١	قبائل سكنت الشام	قبائل استوطنت	الشام قبل الفتح	دون تحديد
١٢.٦	٣٥	٩.٠	٤٦	١٦.٩	٦١	الشام قبل الفتح	الذين ينتمون الى	قبائل سكنت الشام	المجموع
١٠٠.٠	٢٧٨	١٠٠.٠	٥٠٨	١٠٠.٠	٣٦١	دون تحديد	الذين ينتمون الى	قبائل استوطنت	

جدول (١٦)

توزيع العلماء العرب من ساكني الشام بين القبائل القططانية والعدنانية

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		العلماء العرب	الذين ينتمون الى	قبائل عدنانية	قبائل قحطانية
%	العدد	%	العدد	%	العدد				
٥٣.٤	١٤٩	٤٣.٠	٢١٨	٣٤.١	١١٦	الذين ينتمون الى	الذين ينتمون الى	قبائل عدنانية	قبائل قحطانية
٣٤.٠	٩٤	٤٨.٠	٤٤٤	٥١.٠	١٨٤	الذين ينتمون الى	الذين ينتمون الى	قبائل عدنانية	قبائل قحطانية
١٢.٦	٣٥	٩.٠	٤٦	١٦.٩	٦١	دون تحديد	دون تحديد	دون تحديد	دون تحديد
١٠٠.٠	٢٧٨	١٠٠.٠	٥٠٨	١٠٠.٠	٣٦١	المجموع	المجموع	المجموع	المجموع



جدول (١٧)

توزيع علماء الشام حسب الجنس

علماء الشام	المجيئون	النساء	الرجال	علماء الشام الثالث
المجموع	المرأة	المرأة	الرجل	القرن الثاني
	%	%	%	%
٥٠٨	١٠٠	٩٥	٤٥	٩٨
٢٣	٥٤	٣٦	٦٣	٦٧
٤٣	١٣	٣	٣٦	٩٥
٤٨٥	٩٠	٩٥	٩٦	٦٧
١٠٠	٩٠	٩١	٩٦	٩٨

يشترك فيها رجل الدين والادب والمؤرخ والفارس والعالم .

عليه والبروز في أحد المجالات العلمية كانت محدودة .

اما المجالات الاخرى التي اهتم بها البعض دون الاخرين ، فيأتي في مقدمتها الادب والتاريخ ثم الفروسية والرمي ، وأخيرا العلوم .

سانسا - المواد الدراسية التي اهتم بها علماء الشام :

توزعت مواد الدراسة والنشاط التي اهتم بها علماء الشام الى خمسة مجالات :

- الدين والاخلاق
- اللغة والادب
- التاريخ ورواية الاخبار
- الفروسية والرمي والسباحة
- العلوم

على ان المتتبع لهذه المجالات ، خلال القرون الثلاثة يرى تراجعا متزايدا عنها ، وقد أبقى ذلك ، الفعاليات الدينية في القرن الثالث شبه وحيدة في الساحة الى جانب بعض النشاط الادبي والتسجيل التاريخي للأحداث التي أعقبت الاسلام وللاعلام الذين برزوا خلالها .

لقد ساهم عدد كبير من العلماء في اكثربن مجال ، وادرجوا نظرا لذلك في اكثربن حقل . ويفسر ذلك الفارق الواضح الذي يظهر في الجدول (١٨) بين عدد العلماء المثبت والعدد الفعلي لعلماء الشام في كل من القرون الثلاثة .

كان الدين والاخلاق يؤلفان القاعدة التي

١ - الدين والاخلاق : جدول (١٩)

استأثر الحديث خلال هذه الفترة باهتمام الجماعة . صحيح أن الفرد لم يكن يقبل



جدول (١٨)
المواد الدراسية التي اهتم بها علماء الشام

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		مواد الدراسة والنشاط
%	العدد	%	العدد	%	العدد	
٨٧٪	٥٩٠	٦٩٪	٨٥٤	٦٨٩	٤٩٠	الدين والأخلاق
٦٪	٤٠	١٠٪	١٢٩	١٣٪	٩٤	اللغة والآداب
٦٪	٤١	١٨٪	٤٦٦	١٣٪	٩٩	رواية الأخبار والتاريخ
٧٪	٥	١٪	١٥	٣٪	٤٥	الفروسية ، الرمي ، المساحة
-	-	٠٪	١	٥٪	٣	العلوم
١٠٠٪	٦٧٦	١٠٠٪	١٢٢٥	١٠٠٪	٧١١	المجموع

ملاحظة : ساهم عدد كبير من العلماء في أكثر مجال ، وارجوا نظراً للنبي في أكثر من مادة . ولذلك يظهرفارق واضح بين عدد العلماء في هذا الجدول والمعدل الفعلي لعلماء الشام .

جدول (١٩)
الدين والأخلاق

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		مواد الدراسة والنشاط
العدد	العدد	العدد	العدد	العدد	العدد	
٤٣٩	٦٩٠	-	٤٠٣	-	-	الحادي
١٨	٦٢	-	٣٩	-	-	قراءة القرآن
٤	٣	-	١	-	-	تفسير القرآن
٣٤	٦٣	-	٤٤	-	-	الفقه
-	-	-	١	-	-	الفرائض
٢	١٣	-	١٤	-	-	القصص ، أو الوعظ
٨٤	٤٤	-	١٩	-	-	الزهد
٩	٣	-	١	-	-	التصوف
٥٩٠	٨٥٤	-	٤٩٠	-	-	المجموع

من غير المسلمين الذين استعan بهم الامويون في ترجمة بعض الكتب الطبية (ويقال الفلسفية) ، فقد انتقلوا الى بغداد وأدوا الخدمات الجلى للثقافة العربية الاسلامية في العصر العباسي .

سابعا - التوزع الجغرافي لزائري الشام :

بلغ عدد العلماء الذين زاروا الشام خلال القرون الثلاثة / ١٠٧٠ / عالماً يتوزعون زمنياً كما يلي : جدول (١)

في القرن الاول	٤٤٤	عاماً
وفي القرن الثاني	٣٥٥	عاماً
وفي القرن الثالث	٣٠١	عاماً

وتشير هذه الارقام الى أن عدد الزائرين كان كبيراً في القرن الاول ، ولكن تناقص نسبياً خلال القرنين التاليين . ولايخفى هنا أثر العوامل الخارجية التي أشرنا اليها اليها لدى الحديث عن علماء الشام .

كان علماء الاقطان العربية والاسلامية يزورون الشام لاغراض متعددة كالوفود على الخلفاء ، والمشاركة في الجهاد والرباط ، والقيام بأعمال تجارية ، والتعليم أو طلب العلم . ولكن الجميع كانوا يساهمون في الفعاليات التربوية ، في القصر الذي يزورونه ، أو المسجد الذي يؤمونه ، أو المجالس التي يرتادونها .

وقد كانت الاغراض السياسية غالبة في القرن الاول ، ولكن الاغراض التربوية تقدمت بصورة ملحوظة في القرن الثاني ،

في حلقات الحديث الا بعد أن يثبت اتقانه للقرآن ، الا أن التعمق والتوسع في الدراسات العليا كان محوره الحديث ورواته وسلماته وعلله ... بحيث يمكن معها أن يقال ان هذه الفترة هي فترة الحديث والمحدثين .

وقد ظهر في القرن الثاني بالإضافة للحديث ، اهتمام واضح بالفقه .

الا أن الزهاد والتصوفة ازدادوا عدداً وأثراً في القرن الثالث ، في حين تراجع الفقه والحديث بعض الشيء .

٢ - اللغة والادب : جدول (٢)

لم يظهر في الشام علماء لغويون كبار خلال تلك الفترة ، ولكن الفصاحة لم تنقص رجالها . على أن أهم ماتميزت به في هذا المجال هو الشعر والكتابة . الا أن انتقال الخلافة الى العراق ، أدى الى خمود حركة الكتابة ، وانتقال الشعراء الى العاصمة الجديدة .

٣ - رواية الاخبار والتاريخ : جدول (٣)

اشتهر أهل الشام بالاخبار والسير في القرون الثلاثة . الا أن أهم ماتناقلوه يتعلق بالفترة الاسلامية .

٤ - الفروسية والرمي والسباحة :

لم يكتب المؤلف عنها شيئاً ذا بال .

٥ - العلوم :

لم تنتشر بشكل ظاهر في الجماعة الاسلامية خلال تلك الفترة . أما أهل الشام

وأصبحت هي الغالبة في القرن الثالث ، كما يظهر من الجدول (٢٣) .

اما توزع هؤلاء الرائرين على الامصار الاسلامية فيظهر من خلال الجدول (٢٣) ، وهو يبين ان اكثراً هذه الامصار تأثيراً في ثقافة الشام في القرن الاول هو شبه جزيرة العرب ، بمركزها الكبيرين : المدينة ومكة . ولكن العراق والمشرق الاسلامي احتلا مكان الصدارة في القرن الثالث ، كما برع اثر مصر بشكل واضح . اما تأثير الجزيرة العربية فقد تراجع الى حد بعيد .

ثانياً – الرحلة في طلب العلم من الشام واليها :

ان السمة الرئيسية للثقافة العربية الاسلامية ، خلال عصورها الزاهرة ، هي التنوع ضمن الوحدة .

كانت منجزات الفئات القومية والمناطق الجغرافية المتعددة تصب في جدول واحد نتيجة التبادل المستمر بين مختلف اجزاء الدولة الاسلامية .

وعندما كان أحد اجزاء هذه الدولة يتوقف ، جزئياً أو كلياً ، عن التبادل كانت ثقافته الخاصة تضمّر وتختلف ، وكانت منجزاته تقلّ بصورة واضحة .

وتتضح هذه الحقيقة لدى مقابلة تطور الرحلات في طلب العلوم الدينية من الشام واليها خلال القرون الثلاثة . و « تاريخ مدينة دمشق » يقدم معلومات قيمة في هذا المجال .

ففيما يتعلق بالرحلات التي قام بها طلاب العلم من أهل الشام خارج بلادهم ، يبيّن الجدول (٢٤) ان هذه الرحلات تناقصاً مذهلاً في القرنين الثاني والثالث ، ولا يمكننا تفسير ذلك بأن الشام وصلت – علمياً – الى حالة من الاكتفاء الذاتي جعلتها تستغنّي عن الامصار الأخرى ، لأن الفعاليات التربوية – كما رأينا – تراجعت الى حد كبير في القرن الثالث . والاصح ان يفسر ذلك باشتغال أهل الشام عن طلب العلم بالضائقه الاقتصادية والاضطرابات الداخلية التي عانوا منها في تلك الفترة ، بالإضافة الى فقدانهم المراكز الكبرى في الدولة ، التي كان يحصل عليها أولوا العلم منهم في العصر الاموي .

ويبين لنا الجدول (٢٥) ان معظم رحلات أهل الشام اتجه في القرن الاول الى الجزيرة العربية ولاسيما الى مدينة الرسول . ولكن عدد الطلاب الذين اتجهوا الى العراق ازداد في القرنين الثاني والثالث باطراد ، كما ازداد في القرن الثالث عدد الذين اتجهوا الى مصر .

اما رحلات طلاب القطر الاسلامية الاخرى الى الشام فقد تطورت في اتجاه معاكس .

كانت هذه الرحلات قليلة في القرن الاول ، ولكنها تضاعفت في القرن الثاني ، وازدادت زيادة هائلة في القرن الثالث كما يظهر في الجدول (٢٤) أيضاً .



بداية القرن الرابع لانه يفتح عهد التجزئة في الشام على الصعيدين السياسي والعقائدي، ويدخل متغيرات تتطلب دراسة مستقلة .

على أن المؤلف يضم ، بالإضافة إلى المعلومات التي تناسب المعالجة الكمية ، معلومات كثيرة متنوعة يمكن استخدامها مباشرة ، وتمس كل جوانب الحياة في العالم الإسلامي من بداية الإسلام حتى أواخر القرن السادس . ولكن هناك صعوبة كبيرة في الوصول إلى هذه المعلومات ، في الشروط الحالية للمؤلف ، لأنها كثيراً ماتصادف في مكان غير متوقع ، فقد نجد في ترجمة حاكم معلومات عن الأدب ، وفي ترجمة محدث معلومات عن الطرق الحرibia وأسلوب تنظيم الجيش ، وفي ترجمة جندي معلومات عن أسماء الولاية ، وهكذا ... كما أن ترجمات الأشخاص لا تضم جميع المعلومات المتعلقة بهم ، فقد حصلت على معلومات هامة عن شخصيات كمعاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز خارج ترجماتهم ، وضمن ترجمات رجال الدولة والدين والأدب والعلم والفن أو حتى رجال الشرطة والحرس الذين اتصلوا بهم ، أو عاصروهم ، أو رووا أخبارهم في عصور متاخرة . وهذا يجعل من تحقيق المؤلف وطبعته وفهرسته أمراً ملحاً لتيسير عملية الاستفادة منه .

وتبيّن المعلومات الكمية المستخلصة من « تاريخ مدينة دمشق » تفاوت الأقطار الإسلامية آنذاك في درجة اندفاعها لطلب العلم ، كما يظهر في الجدول (٢٦) .

لقد تضاءل عدد الطالب القادمين من الجزيرة العربية بصورة واضحة في القرن الثالث ، بينما ارتفع عدد القادمين من العراق والمشرق ، وبدرجة أقل من مصر . وهذه الأقطار ، كما نعرف ، شهدت نهضة ثقافية كبيرة في القرن الثالث ، وليس أدل على ذلك من أسماء الطلاب الذين جاؤوا الشام يطلبون العلم في تلك الفترة كأبي داؤد السجستاني ، وابن ماجه القزويني ، ومسلم بن الحجاج التنسابوري ، ومحمد ابن اسماعيل البخاري ، وأحمد بن حنبل والبلاذري والواقدي وابن سعد والمبرد وغيرهم ... هؤلاء الذين جمعوا العلم الذي انتشر في أرجاء العالم الإسلامي وتركوا مصنفات أصبحت فيما بعد الكتب الرئيسة في مؤسسات التعليم العربية الإسلامية .

هذا جانب من المعلومات الكمية التي استخلصتها من « تاريخ مدينة دمشق » لابن عساكر . وقد اقتصرت على عرض النتائج المتعلقة بالقرون الثلاثة الأولى للإسلام ، لأن الظروف التي أحاطت « بدمشق ونواحيها » كانت واحدة ، أو على الأقل متشابهة خلال تلك الفترة . وقد توقفت عند

جدول (٤٠)

اللغة والأدب

مواد الدراسة والنشاط	القرن الأول	القرن الثاني	القرن الثالث
	العدد	العدد	العدد
اللغة والنحو	١	٥	١
الفصاحة والخطابة	١٤	١١	١
الكتابة الرسمية وكتابة	٢٢	٣٥	١
النثر الأدبي			
قون الشعر	٤٦	٥٩	٤٨
حفظ الشعر وروايته	١٥	١٨	٩
الخط	-	١	-
المجموع	٩٤	١٢٩	٤١

جدول (٤١)

رواية الأخبار والتاريخ

مواد الدراسة والنشاط	القرن الأول	القرن الثاني	القرن الثالث
	العدد	العدد	العدد
أيام العرب	٦	٢	١
الأنساب	٨	٦	١
رواية أخبار العهد الإسلامي	٨٦	٢١٣	٣٨
رواية أخبار الماضيين	٣	٥	١
وموضوعات من الكتب السماوية			
المجموع	٩٩	٤٦	٤٦



جدول (٤٢)

أغراض زيارة الشام

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		الكل	
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد
٦٢%	٥٠	٣٨%	١٢٤	٦٧%	٣٠٠	أغراض شخصية أو سياسية	
٢٧%	٨	١١%	٣٧	١٨%	٨٢	أغراض دينية أو عسكرية	
-	-	٥%	١٩	٢٩%	١٣	أغراض اقتصادية	
٧٠%	٢١٣	٤٥%	٨٢	١١%	٤٩	طلب العلم	
١٠%	٣٠	١٩%	٦٣	-	-	أغراض تربوية التعليم	
١٠٠%	٣٠١	١٠٠%	٣٩٥	١٠٠%	٤٤٤	المجموع	

جدول (٤٣)

التوزيع الجغرافي لزائري الشام

القرن الثالث		القرن الثاني		القرن الأول		الكل	
%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد
٤%	١٤	٤٧%	١٥٥	٥٩%	٣٦٤	المصادر العربية	
٤٥%	١٣٦	٣٥%	١١٣	٣٠%	١٣٦	شبه جزيرة العرب	
١٠%	٣٢	٨%	٦٩	٧%	٦١	العراق	
٣٧%	١١٢	٨%	٤٦	١%	٤	مصر	
٦%	٢	-	-	-	-	المشرق الإسلامي	
٣%	١	-	-	-	-	الأندلس	
٣%	١	٣%	١	٢%	١٩	جزيرة كريت (أقريطة)	
١%	١	٣%	١	-	-	افريقيا	
١%	٣	٣%	١	٢%	٤٤٤	دون تحديد	
١٠٠%	٣٠١	١٠٠%	٣٢٥	١٠٠%	٤٤٤	المجموع	



جدول (٤٤)

تطور المرحلات في طلب العلم من الشام واليها

القرن الثالث العدد	القرن الثاني العدد	القرن الأول العدد	رحلات علماء الشام الى الامصار الاخري
٧٧	٧١	٦٠	٦٠
٢١٣	٨٢	٤٩	٤٩

رحلات علماء الشام الى
الامصار الاخري

رحلات علماء الامصار
الاخري الى الشام

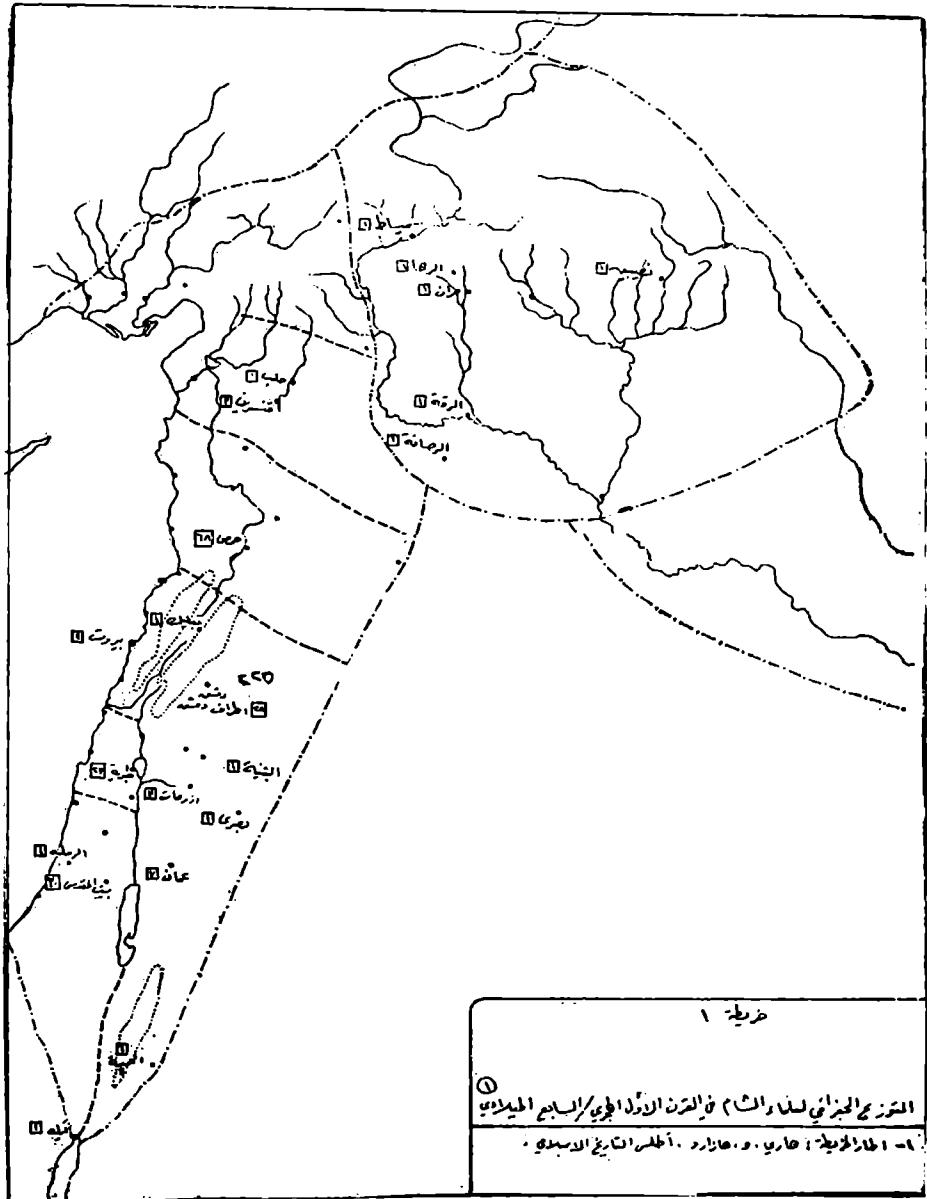
جدول (٤٥)

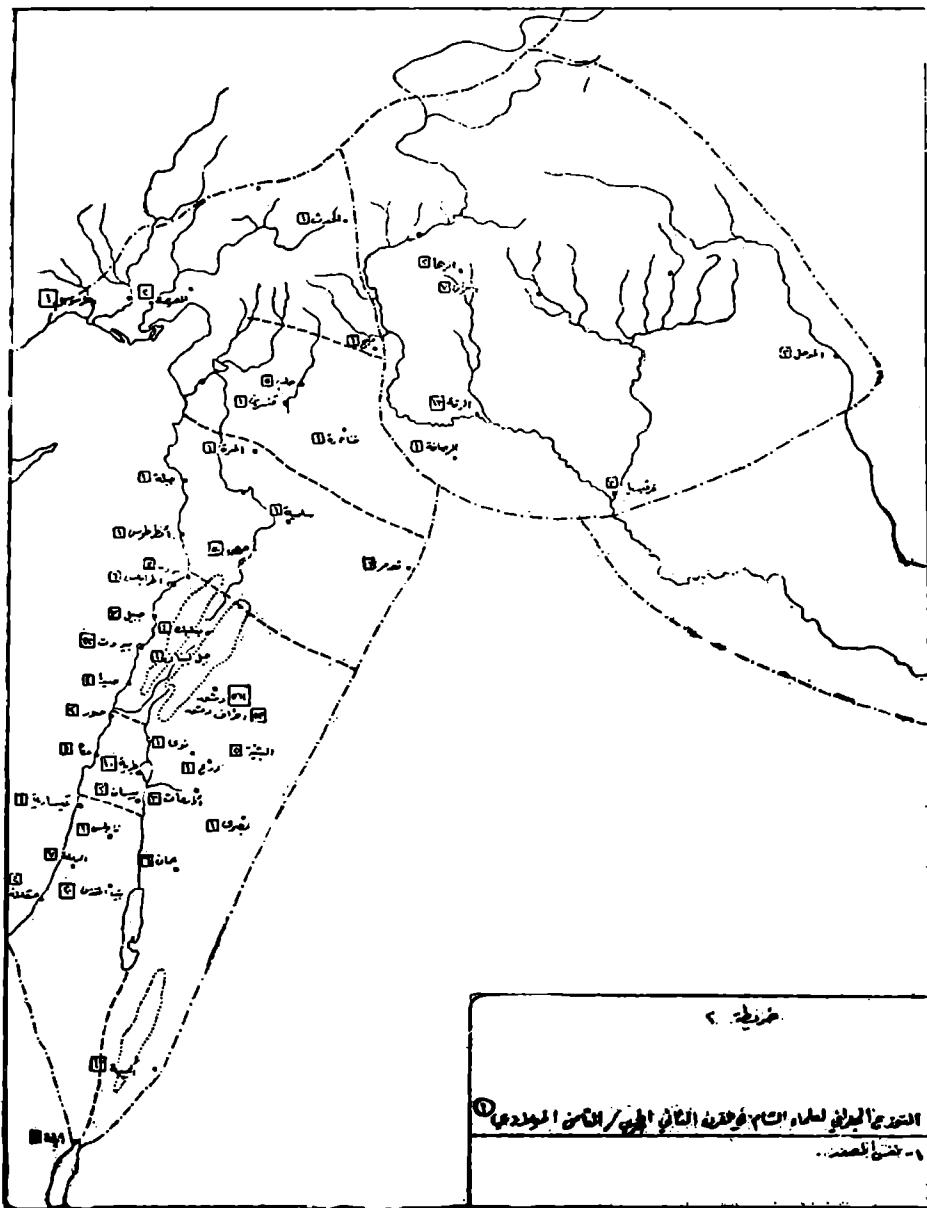
الامصار العربية والاسلامية التي قصدها علماء الشام لدراسة العلوم الدينية

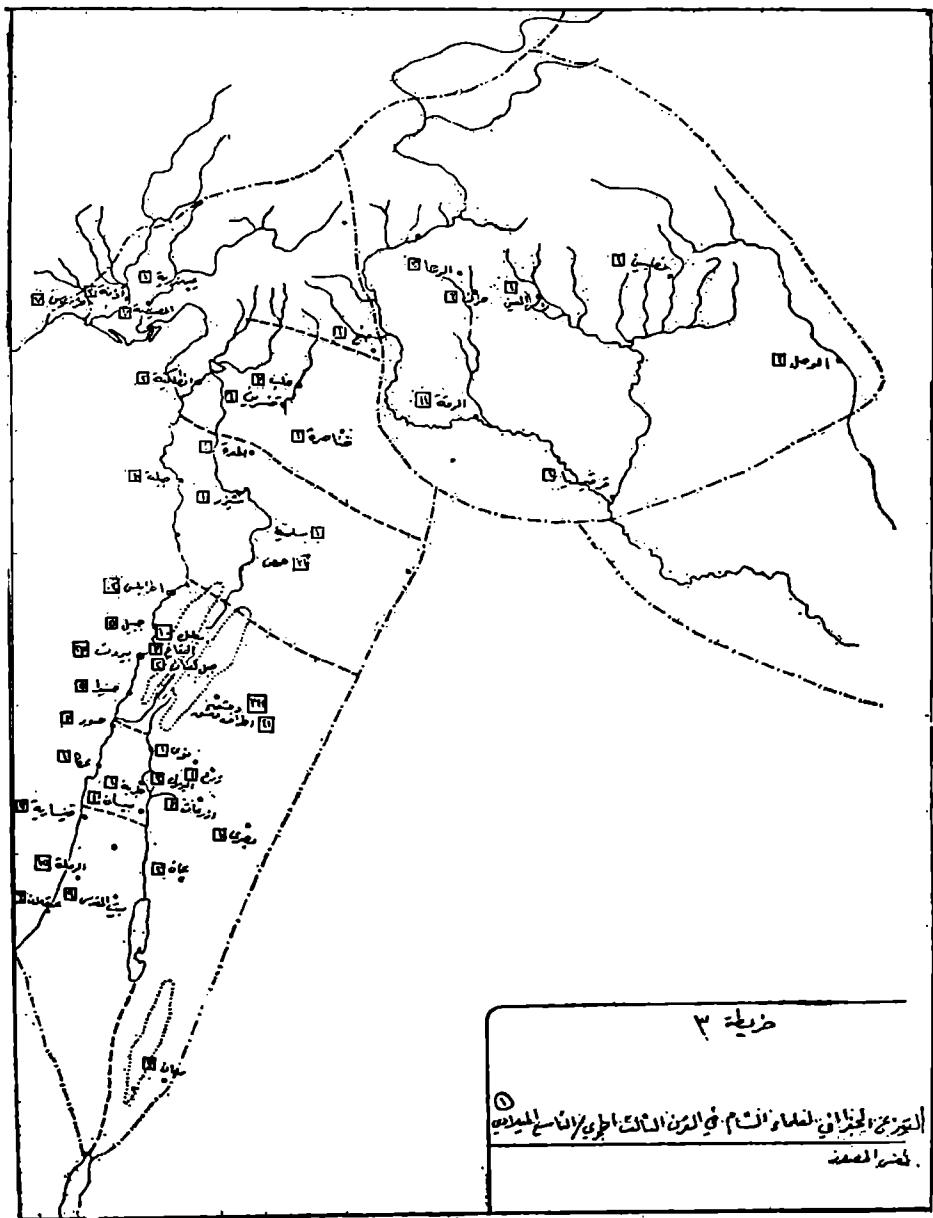
القرن الثالث العدد	القرن الثاني العدد	القرن الأول العدد	الامصار
١٢	٣٥	٣٣٥	شبه جزيرة العرب (لاسيما المدينة)
٣٧	٣٠	٤٤	العراق
٤٠	٥	١	مصر
٧	١	-	المشرق الاسلامي
١	-	-	المغرب
٧٧	٧١	٦٠	المجموع

جدول (٤٦)

القرن الثالث العدد	القرن الثاني العدد	القرن الأول العدد	الامصار
١٠	٤٠	٤٩	شبه جزيرة العرب
٩٧	٤٦	١٧	العراق
٤٤	٧	٣	مصر
٧٨	٧	-	المشرق
٤	-	-	الأندلس
١	-	-	كريت (اقريطيش)
١	١	-	افريقية
٢١٣	٨٢	٤٩	المجموع







آخر لافـة :

دراسة ونص لابن مرزوق

د. سهيل زكار
كلية الآداب - جامعة دمشق

في التاريخ القريب من ظهور الاسلام بشبه جزيرة العرب كانت دولة النبي ﷺ ، التي أسسها بعد الهجرة الى المدينة ، هي أول دولة ذات سلطة مركزية ، وقد رأس النبي طوال حياته هذه الدولة ، وذلك بحكم النبوة وأحكام أخرى ، وطوال حياة النبي لم تمر دولته بأية مشاكل سياسية داخلية ارتبطت بجماعات معارضة أو ماشاكلها فالنبي ﷺ تم اختياره من قبل الله تعالى ، وحين أقام دولته في المدينة جمع الى صفه النبوة صفة رجل الدولة ، وكانت المعارضه للنبي ضرباً من ضروب الكفر .

إنما حيث لا ديمومة لإنسان ، نجد أن النبي ﷺ يقع في السنة العاشرة لهجرته الى المدينة مريضاً ، وطال مرضه وعظم ، فلزم بيته وفرشه ، ولم يعد يمكنه إمامه المسلمين في الصلوات ،

لذلك استخلف صاحبه الوفي ، وحليفه القديم ، أبا بكر ، وأوكل اليه القيام بقيادة الصلوات الخمس .

ويبدو أن مرض الرسول ، وشتدداد هذا المرض خلقاً في المدينة جواً من القلق والتوجس ، حيث طرح الكثير من المسلمين أسئلة كثيرة حول مستقبل الاسلام والمسلمين ، كما أثاروا مسألة قيادة الامة بعد النبي ، ومن الواضح أن صدى هذه الامور كان ينقل الى النبي ، وتتحي بعض المصادر بأن الرسول ﷺ أراد أن يضع حلّاً للمشكلة^(١) ، لكن من المؤكد أنه لم يفعل ،

1 - انظر مصنف عبد الرزاق : ٥ / ٤٢٥ - ٤٣٩ . طبقات ابن سعد ٢ / ٢٥٠ . صحيح البخاري : ٥ / ١٤٠ - ١٤١ . سنن الدارمي : ٣٥ / ٣٦ . تاريخ خليفة بن خياط : ٦٨ / ١ .



للعودة بالامور السياسية الى ما كانت عليه قبل المجزرة ، ومثل هذه الفتنة سكان يترقب من الأوس والخزرج ، الذين عرموا باسم الانصار ، وتجلت خططهم هذه واستعداداتهم في اجتماع سقيفةبني ساعدة ، بعد حدوث وفاة النبي مباشرة ٠

٤ - فتنة حديثة الاسلام ، رأت أن من مصلحتها بقاء الاسلام واستمراره ، ورأت في وفاة النبي ﷺ فرصة يمكن أن تستغل ، ويستفاد منها في ركوب تيار الاحاديث ، وتوجيهه فيما بعد لصلاحتها ، ومثل هذه الفتنة سكان مكة والطائف من قريش وثقل ، خاصة رجال المال والتجارة منهم ، ومن يقرأ تاريخ الاسلام منذ مقتل عمر بن الخطاب يرى كيف نجح رجال هذه الفتنة في التحالف الاستراتيجي القرشي الشقي ، فسيطرت على الاسلام ودياره ، وحولوا ثورته لصلاحتهم ومصلحة طبقتهم ، وذلك بقيام الدولة الاموية ، وحتى بحلول الدولة العباسية محلها ، فالعباس كان انتماًء الطبقي الى الاستراتطية ، وكان خدّن أبي سفيان ، وقد أسلموا في مناسبة واحدة ٠

٥ - فتنة ضمت قبائل بادية شبه الجزيرة ، وأغارتها ، وقد دانت غالبيتها بالطاعة للنبي محمد ﷺ على غير طوع ، وظلت طاعتها له طاعة لزعيم ، ولم تكن طاعة لدولة عقائدية ذات نظام مركزي . لذلك ما إن توقي هذا الزعيم ، حتى شعرت بانحلال كل روابطها بجماعته . يضاف الى هذا أن كثيرين من زعماء القبائل ، وحتى بعض النساء الطامحات ، فقد رأت في النبوة ظاهرة « موعدة » يمكن تقليدها واستخدامها وسيلة للزعامة ، ومرقى الى السيادة ، لذلك وجد بين العرب من

وكل ما قام به هو التشديد بالوصية على التمسك بما جاء في القرآن ، ولذلك أسبابه ٠٠

ويبدو أنه أثناء مرض الرسول ﷺ ، اجتهدت جماعات من المسلمين لايجاد حلول في مواجهة الازمة المقبلة وعلى هذا ، يمكن تقسيم عرب الجزيرة من حيث التفكير والتخطيط أثناء مرض النبي ، وعقب وفاته مباشرة الى الفئات التالية :

١ - فتنة مسلمة كان ايمنها خالصاً ومحضاً، آمنت قديماً ، وظلت تؤمن بأن الاسلام رسالة ينبغي أن تستمر وتندوم وتشتت في كل بقاع العالم ، لذلك وضعت الخطط لمواجهة كل طاري ، وكانت تدرك قوتها وضعف الفئات الأخرى ، وتعرف مكاناتها القبلية والاقتصادية والاسلامية ، وقد مثل هذه الفتنة : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب ، وأبو عبيدة عامر بن الجراح ٠

٢ - فتنة مسلمة كان ايمن بعض أفرادها قد يلتبسها شائبة ، وقد ضمت أسرة النبي وأله ، وكانت هذه الفتنة قليلة الرجال ، تعاني من تناقضات خفية ، وأهم أفرادها علي بن أبي طالب ، وعمه العباس ، وقد شغل مرض النبي أفراد هذه الفتنة ، وحال ذلك ، مع أمور أخرى ، بينما وبين التحرّك السياسي ، والتخطيط لتولي السلطة ، ولربما ظلت أن الامور لن تسير بسرعة كما حدث ، وأن المسلمين لن يقدموا على عمل دون مشاركتها وأخذ آرائها بعين الاعتبار ٠

٣ - فتنة مسلمة ، ربما كانت متضائقة من فقدانها لنفوذها ، وسيطرتها على مديتها، خططت

ادعى النبوة في الايام الاخيرة للنبي ﷺ ، وأصبحوا من الكثرة بمسكان ، وبرزت دعاويمهم الى الوجود بشكل ظاهر بعد وفاته ٠

وفي ضحى يوم الاثنين « لاثتي عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول ، ويقال لليلتين خلتا منه » (١) لستة احدى عشرة للهجرة توفي رسول الله ﷺ ، وما إن اتشر خبر وفاته ، حتى تجمع الانصار في ضاحية المدينة تحت سقيفة كانت لبني ساعدة ، وقرروا اختيار سعد بن عبادة أميراً ٠٠٠ وبلغ خبر الاجتماع الى مسامع أبي بكر وعمر وأبي عبيدة ، فقرروا التحرك بسرعة وذكاء وشجاعة ، فنجحوا في إحداث انقلاب سياسي في المدينة ، كان الاول والآخر من نوعه ، ونجح هذا الانقلاب بسبب عوامل داخلية وخارجية ٠

وحين تحرك هؤلاء الرجال ، كانوا يعرفون أنه لا يوجد خطر سريع يخسّي أمره من المهاجرين من آل النبي لانهم شغلوا بمقاصدهم ، وشغلوا أنفسهم بتجهيز النبي ﷺ وكأنوا يدركون أن الخطر يمكن في تحرك الانصار ، لكن التحرك الانصاري كان من الممكن تقويه بإثارة بعض النعرات ، وبعث بعض التناقضات بين الاوس والغزرج ، ذلك أن الرعيم الذي سيتبخه الانصار ، سيكون فرداً من إحدى القبيلتين ، وحينئذ يمكن الثارة القبلية الثانية ، ودفعها للمعارضة ، وهذا ما كان.

يضاف الى هذا ان الصديق مع صاحبيه كانوا يعرفون أن المدينة تحولت بعد الهجرة اليها من مدينة يثرب ، موطن الاوس والغزرج واليهود ، الى مدينة رسول الله ، ومنزل الاسلام والمسلمين من مهاجرين وانصار ، ذلك أن المهاجرين

كانوا قد غدوا من الكثرة والقوة والفنى بمنزلة تفوق في كثير من الوجه منازلة الانصار ٠ وكان ابو بكر واصحابه يخشون الفتنة ، ويذكرهون سفك الدماء ، وتفتت صفوف الامة ، كما كانوا يعرفون انهم هم ، دون سواهم ، يامكانتهم أن يحوزوا رضى سواد عناصر المسلمين وتأييدهم ، وخاصة جماعة المهاجرين والذكور ، لأنهم كانوا من زعماء قبائل قريش ، وذوي الشراء فيها قبل الاسلام ، وكان دخولهم الاسلام عن قناعة كاملة واخلاصهم واستماتتهم في سبيله أثر في رفع مكانتهم عن ذي قبل ، والمعروف أنه منذ بداية الاسلام وابو بكر هو « ثاني اثنين » وأن عمر بن الخطاب غدا ثالثهما لحظة دخوله في الاسلام ٠

وحين سمع ابو بكر واصحابه بخبر اجتماع الانصار في سقيفة بني ساعدة ، تحرکوا نحو مكان الاجتماع ، وفي طريقهم حذّروا من مخاطر ذلك ، لكنهم تابعوا طريقهم وعندما وصلوا مكان الاجتماع ، وجدوا سعد بن عبادة ، أحد زعماء قبيلة الغزرج ، قد أُعد لينصب أميراً ، وكان سعد آنذاك مريضاً ، لا يقوى على التحرك ، ولا يقدر على رفع صوته ٠ لهذا عندما أخذ في الكلام ، قام أحد أهله بتردید كلامه ، واسماعه للمجتمعين ، أوضح سعد ، أن النبي محمد ﷺ ما كان ليكتب له النجاح لولا مناصرة الانصار له ، ولذلك فأمر الحكم بعده خلائق بهم وحقيق ، وختم كلمته بقوله مخاطباً قومه : « استبدوا بهذا الامر فإنه لكم دون الناس » ٠

١ - تاريخ خليفه : ٦٨/١



الاصوات » وفقد النظام بين المجتمعين ، وانهار مؤتمر الانصار ، وأخفقت خطتهم ، وعندما حصل هذا ، وقبل أن تفرق الجموع ، وقف عمر ، بقامة المدينة ، وصرخ بصوته المرتفع بال القوم ، ثم تقدم من أبي بكر قائلاً : « ابسط يدك يا أبو بكر ، فبسط يده » فبایعه قائداً جديداً للامة ، وتقىد بعض الموجودين ، فقلدوا عمر بما فعله ، وتقىد عمر من سعد بن عبادة يريده ضربه ، وعمر يقول : « اقتلوه قتله الله ، وتبه أبو بكر لهذا فقال : « مهلاً يا عمر ، الرفق ها هنا أبلغ ، فأعرض عنه عمر » ومضى سعد إلى داخل بيته ، ليسافر إلى الشام ، فيموت في أحوال غامضة .

وانتقض الاجتماع ، وتفرق الناس ، ولربما لم يأخذ معظمهم ما حدث من بيعة لابي بكر مأخذ الجد .

وانتقد أبو بكر وصحاباه الى مكان الاجتماع وكان قد ختم سعد كلامه ، وأحدث وصولهم مفاجأة ، لذلك بادر أحد الانصار بطرح السؤال التالي : « فإن أبى مهاجرة قريش ، فقالوا : نحن المهاجرون ، وصحابه رسول الله الاولون ، ونحن عشيرته وأولياته ، فسلم تنازعوننا هذا الامر بعده ؟ فقالت طائفة من الانصار مجيبة له : فإننا نقول إذا : منا أمير ومنكم أمير ، ولن نرضى بدون هذا الامر أبداً ، فقال سعد بن عبادة حين سمع هذا : « هذا أول الوهن » .

وتفجرت هنا ضجة كبيرة ، وثار جدل طويل متشعب ، فوقف أبو بكر خطيباً ، فيبين أن القضية ليست مشكلة اختيار أمير للمدينة ، بل مشكلة مستقبل الاسلام ، وضرورة انتخاب حاكم للامة كلها ، ترضيه غاليتها ، ومعظم أفرادها ، والسلمون لا يرتفضون إلا أحد أفراد قريش .

وأثارت خطبة أبو بكر هذه ردة فعل بين المجتمعين ، وقام أحد الانصار فتهجد المهاجرين بقبول ما يقرره الانصار طوعاً أو كرها ، فرد عليه سعد رداً عنيفاً ، وفي ذروة الجدل هذه تخلص بعض أقرباء سعد بن عبادة عنه لامور في تقوسمهم ، وتهامس زعماء الاوس فيما بينهم فقالوا : « والله لئن وليتها الخزرج عليكم مرة ، لازالت لهم عليكم بذلك التفضيلة ، ولا جعلوا لكم معهم فيما نصيا ابداً » ، وهنا قام أبو بكر فقال : « هذا عمر ، وهذا أبو عبيدة ، فلما شتم فبایعوا » . وفي هذه اللحظة « كثر اللحظة » ، وارتقت

قصير سياسة وخططه ، ويتن أله سينفذ أوامر
الله ورسوله دونما تجاوز ٠

وزير ، ثم بعد هذا ماهي صلاحيات الخليفة في
البداية وكيف تطورت هذه الصلاحيات مع مرور
الزمن ؟

في الحقيقة لا يمكن البحث في مسألة
الخلافة ، وتطور أسسها ، ثم التحول في مفاهيمها
السياسية والعقائدية ، دون أن تعرف المنطلقات
السياسية لاصول الادارة عند العرب قبل
الاسلام ، ثم تبين كيف تطورت هذه الاصول ،
واستبدل بها منطلقات جديدة ، بعد قيام الاسلام ،
وتحقيق انتصاره الاولى ، وتأسيس دولته ٠

ولابد لنا ، عند الشروع بمثل هذا العمل ،
أن نجد أنفسنا ملزمين أن نعود نحو مكة لنعرف
أحوال الحكم والسياسة فيها بشكل أساسى ،
ثم أحوال بقية أجزاء شبه جزيرة العرب ،
حاضرها وبادها ٠

لم تعرف مكة قبل قيام الاسلام الحكومة
المنظمة بأى شكل من أشكالها ، وحدود سلطتها ،
بل أدبرت شؤونها من قبل كبار التجار ، وممثلى
كبار الأسر القرشية ، ودعى هؤلاء باسم الملا ،
وكان الملا يعقد الاجتماعات عندما تدعا الحاجة ،
في دار مخصصة ، دعيت باسم دار الندوة ،
وكان لمكة عدد من الشعب « الوظائفية » ،
وزعت كل واحدة منها على أسرة من أسر قريش

وفي هذا الوقت كان خبر وفاة الرسول
صلوات الله عليه ، قد انتشر الى خارج المدينة ، وقد ترافق
إلى المدينة أن بعض القبائل قد ارتدت عن
الاسلام ، وأنها تعد العدة لغزو المدينة بغية
نهاها ، فازداد الرعب بين سكان المدينة ، وكادت
الفوضى أن تستولي عليها ٠

ولليوم الثاني على التوالي استند النهار ،
وأهل المدينة في شغل شاغل ، وأهل النبي بات
يهمهم دفن النبي ، وفي صبيحة يوم الأربعاء
خرج العباس بن عبد الله على الناس وخطبهم
 قائلاً : « خلوا بيننا وبين صاحبنا فإنه يأسن كما
يأسن الناس » وهذا تقرر دفن النبي حيث مات ،
إذ كان من المستدر اتخاذ جنازة رسمية ، فسُوغَ
هذا جريان القاعدة بدفع الانبياء حيث يقضون ،
كل هذا رغم أنه قال قبل وفاته بخمس : « إله
من كان قبلكم اتخذوا بيوتهم قبوراً ، إلا وإنني
أنهَاكم عن ذلك ، إلا هل بلتفت ، اللهم اشهد ،
اللهم اشهد » ١) ٠

وكان اللقب الذي شهر به أبو بكر بعد
تسليمها لزمام السلطة لقب خليفة ، كما أنه تبعاً
لذلك عرفت المؤسسة التي قامت إثر ذلك
بمؤسسة الخلافة ، فمن أين جاءت هذه التسمية
التي لم تذكر أثناء مناقشات السقيفة ، إذ إن
اللفاظ التي استخدمت كانت لفظي : أمير ،

١ - مصنف عبد الرزاق : ٤٣٥ / ٥٤٣
ابن سعد ٢٢٥ / ١ - ٥٠٣ ، ٢٤١ / ٢ ، تاريخ
خليفة : ١٢ / ١ - ٧٦ . الطبرى : ٣٩٥ / ٢ - ٦٥٧ ،
٩ / ٣ - ٢٢٣ . ابن : ٤٦٧ / ١ حتى نهاية
الكتاب .



البارزة ، دون أن يكون هناك أية هيئة حاكمة ، أو وظيفة ثابتة ومحددة ، تتمتع بصفة من صفات الشرعية ، كما أن مكة لم تعرف أي نوع من أنواع الكهنة ورجال الدين الذين يمارسون الفصل في القضايا ، وإدارة الأمور ، كذلك لم تعرف هذه المدينة أي نوع من أنواع القوة المسلحة الدائمة والشرط . و صحيح أن زعماءها كانوا يجتمعون أحيانا للتداول في القضايا والمشاكل في دار الندوة ، أو مكان آخر ، غير أن القرارات التي كانت تتخذ لم يكن لها صفة الإلزام ، إنما كان الأخذ بها اختياريا وفرديا ، هذا وكان اجماع زعماء مكة على أمر من الأمور شيئا متقدرا في كثير من الأحيان ، وكثيرا ما كانت المدينة تقسم في مواقعها من القضايا ، فتحقق التحالفات المضادة داخلها ، وفي النهاية كان النصر غالبا للحلف الأقوى ، أو للتسوية والمصالحة .

وفي كتب الأخبار والسير وأحاديث طوبيلة ، حول بعض القضايا التي واجهها مجتمع مكة ، و حول أحوال هذا المجتمع ، ويستفاد من بعض الأخبار ، أنه وجد لدى المكيين مفهوم واحد للشرعية الواجب الالتزام بأوامرها مهما كانت ، وارتبط هذا المفهوم بالكعبة التي كانت موضع إجلالهم وتقديسهم ، فعندما كان يجمع غالبية الرعاء المكيون على أمر من الأمور ، كانوا يدونون ما أجمعوا عليه في صحيفة ، ثم يعلقون هذه الصحيفة في جوف الكعبة ، وهنا يأخذ الأمر صفة الشرعية . ومن أوضح الأمثلة حول هذا ، ما عمله المكيون حين أعلناوا صحيفة مقاطعةبني هاشم ، التي اضطرت هؤلاء إلى التزامها ،

فتركوا مكة ، وأقاموا محصورين في شعب أبي طالب ، وعاشوا في ظل المقاطعة ، حتى مرت الصحفية^(١) .

لاشك أن أمر التزام شرعية الأوامر التي كانت تتعلق في جوف الكعبة قد ارتبط بقدسيتها، حيث اعتبرها القريشيون مع عرب الجزيرة يبيت الله العرام ، وهكذا كان القرار المتعلق نصه في جوفها ينكب صفة علوية إلهية ، وهذه مسألة في غاية الخطورة بالنسبة لاصول فكرة الشرعية ، والحكم في الإسلام .

ومع قيام الإسلام ، وبعد التبشير به ، لم يحدث تغير جوهري فيما كان سائدا في مكة ذلك أن النبي لم يمارس أية سلطات في هذه المدينة ، حتى لربما على الذين آمنوا به وبرسالته ، ولم يتعد أن كان مسموع الكلمة ، محترما ، ومتبع الرأي بينهم .

وقد تبدل هذا الحال كلها بانقضاء الفترة الملكية ، وهجرة المسلمين إلى المدينة حيث عمل النبي ، الذي أصبح بالإضافة إلى صفة النبوة ، يتحلى بصفة زعيم الأمة ، وحاكمها المطلق ، النابعة أحکامه من إرادة الله . عمل هذا النبي على إنشاء أمّة جديدة ، ذات تقاليد وقواعد

١ - سيرة ابن اسحق : ٦٢ - ٧٠ ، سيرة ابن هشام : ٢٥٠ / ١ - ٣٧٧ . طبقات ابن سعد ٢٤٣ - ٢٣٥ / ٢ - ٢١٠ . تاريخ الطبرى : ١٥٣ - ١٥٤ . هذوا استمرت عادة تعليق صحف المعاهدات والوصايا وغيرها في جوف الكعبة بعد قيام الإسلام ، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك ما فعله هارون الرشيد حين قام بتولية أولاده العهد من بعده .

من المشركين ، «والذين استجاوا لربهم وأقاموا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شوري بينهم» الذين كانوا بالمدينة لم يكن عليهم أمير ، كان رسول الله بمكة ، وهم بالمدينة يتشارون في أمرهم «والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون»^(١) «هؤلاء الذين انتصروا

وحيث أمر النبي بأن يشاروهم في الامر ، لم بين القرآن قواعد الشوري هذه وحدودها وطرق تطبيقها ، كما لم بين الى أي حد كان على النبي الأخذ برأي أصحابه واتباعه ، وعندما يعود الباحث الى كتب السيرة والسنن والمغازي يجد أن مفهوم هذه القضية لم يكن واضحًا عند أحد من الصحابة ، كما لم توضح معالله في الممارسات العملية زمن النبي ، فحينما كان النبي يستشير أحد أصحابه ، أو بعضاً منهم ، كان الجواب الاول «الله ورسوله أعلم» وعندما كان النبي يلعن في السؤال ، كان جوابه سؤالاً عما عند الوحي في ذلك ، أو عما عنده هو شخصياً في ذلك ، حتى يأتي الجواب منسجماً ، أو منطلقاً من ايهات السؤال ومناجيه .

لقد ملك النبي وحده جميع فروع السلطة من تشريع وقضاء وإدارة وجبائية وأعمال حرية ، وذلك بالإضافة الى صفة الأساسية وهي النبوة . وهكذا امتزجت مفاهيم السلطات الزمنية بمفاهيم السلطات الدينية في الإسلام ، وصار كل أمر في الدولة العربية الناشئة مزدوج الصفات زمنياً ودينياً . ولم تعرف دولة النبي التوظيف والموظفين الدائمين ، بل كان النبي

جديدة ، فلأول مرة في حياة مجتمع الشمال في شبه جزيرة العرب ، لا بل في مجتمع الجزيرة كلها ، قامت تجربة جديدة للحكم ، مركبة السلطة ، لها قانون وشريعة ، حاكماها يملك وحده - لانه رسول الله ونبيه ، لا ينطق عن العورى - له الحق في التشريع . ويقع على عاته في الوقت نفسه واجب تنفيذ الأحكام ، ولم يكن تطبيق هذا الرضا به من قبل العرب ، من الأمور السهلة ، لكن رغم ذلك ، نجح النبي الى ابعد الحدود في إرساء قواعد لحكم الامة الجديدة التي أثامها ، وإن كان لم يأت بنظريه للحكم ذات أسس ، ومنطلقات ثابتة واضحة

هذا وقد تناول بعض الكتاب هذه القضية ، حيث يرون أن النبي قد أتى بنظرية خاصة في الحكم والسياسة ، هي ظريبة الشوري ، معتمدين على ما جاء في القرآن الكريم من آيات فيها «وأمرهم شوري بينهم» و «شاورهم في الامر» ، وقبل اطلاق عنان الخيال حول مرامي هاتين الآيتين ، وتحميل الامر اكثر مما يحتمل ، لابد لنا من وقفة

فقد جاء في سيرة ابن اسحق - ١٧٥ - «عن زيد بن أسلم : كان أصحاب رسول الله عليه السلام على ثلاث فرق : فرقة بالمدينة ، وفرقتي بمكة ، فرقة كانوا يؤذون بمكة عشر سنين ، فيغفون عن المشركين ، وفرقه كانوا إذا أوذوا انتصروا منهم ، فائز الله عز وجل عليهم جميعاً فقال : «والذين يجتذبون كيائرين إلئم» «وهو الشرك» «والفاوحش» «وهو الزنا» وإذا ماغضبوا هم يغفرون» ، هؤلاء الذين كانوا لا ينتصرون

١ - الشوري (٤٠/٣٩/٣٨)



يتتبّع أحياناً بعض أصحابه في كلّ فهم ببعض الظائف حين يتقدّم هو شخصياً عن المدينة ، أو يرسلهم لتنفيذ بعض المهام ، مثل جایة الصدقات ، أو تفقيه الناس بالاسلام ، وإمامتهم بالصلوات ، أو تنفيذ مهمات عسكرية . وكان الذي ينوب عن النبي في إمامرة الصلوات يدعى خليفة النبي ، وكان قائد الحملة العسكرية يسمى الامير . وظاً كانت القوات التي يقودها هذا الأخير مؤلّفة من المؤمنين ، تقوم بتنفيذ مهمة ضد جماعات غير مؤمنة ، فقد كان القادة العسكريون المسلمين يميزون عن قادة الاعداء بإضافة عبارة المؤمنين إلى عبارة أمير بحيث تصبح «أمير المؤمنين»^(١) .

وكان الخليفة على الصلوات يؤدي الصلاة ، كما يؤديها النبي ، دونما زيادة أو تقصان ، ذلك أن الخليفة هو النائب عن الأصيل الملتزم كلياً ماعهد إليه من أوامر وتعاليم . وكانت صلاحيات أمير الجيش أوسع من صلاحيات الخليفة ، ذلك أن قيادة العساكر تستوجب دائماً الطاعة البرمه ، وتطيع القائد فرص التصرف ، وابداع الحلول ، واصدار ميراث ضرورياً من أوامر وتعليمات . ففسي حين حرم الخليفة من صلاحيات التشريع ، منح ذلك الامير ، وتمتع به على قاعدة المصالح المرسلة .

ومع اتساع رقعة دولة النبي الجديدة ، وتحقيق المزيد من الاتصالات ، تعاظمت مسؤوليات الحكم ، ورافق هذا تقدم النبي بالسن ، فأخذت آثار المرض ، وما عاناه خلال حياته ظهر عليه جلية ، وهنا – كما سبق وبيئنا – أخذ بعض المسلمين يفكرون في مستقبل العقيدة ،

١ - التراخيص الادارية : ٢ / ١ - ٨

٢ - مصنف عبد الرزاق : ٤٣٥ / ٥ - ٤٣٦
صحبي البخاري : ١٤٠ / ٥ - ١٤١ .

أن الحكم في دولة النبي ، وهي دولة الاسلام ، هو الله تعالى ، والنبي اختاره الله تعالى رسولًا ، وهكذا ظل طوال حياته ، وهو لم يقم باختيار الله حاكما ، والنبوة كل لا يتجزأ ، وحيث أنه كان آخر الانبياء ، لم يكن ممكنا له أن يورث نبوة أو جزءا منها أي مخلوق ، كما أنه كان من الحال بالنسبة له تسمية حاكم للأمة ، مما صفت صلاحياته أو كبرت ، يحكم من بعده ، لأن في ذلك خروجا على القواعد والشريعة ، وحاشى له ^{ظاهر} أن يفعل ذلك ٠

لقد بين لأصحابه دائمًا ، وشدد على ذلك وهو على فراش الموت ، أن في القرآن وسته كل ما ينير السبيل أمامهم ، ومن تمسك بالقرآن والسنة تمسك بالعروة الوثقى التي لا انقسام لها ولا ضلال معها ٠

وسلفت الاشارة الى أنه عندما اشتد بالنبي مرضه الاخير ، وألزمه الفراش قال : « مروا أبي بكر فليصل بالناس »^(١) وبهذا الامر ، صار أبو بكر « خليفة رسول الله على الصلوات » ولعله شهر آنذاك بهذا اللقب ، وعرف بصفته المختصرة « خليفة » ، فكان عندما توفي النبي يعرف بهذا اللقب ، وظل يعرف به حتى بعد تسلمه للسلطة يوم السقيفة ، واذا صع هذا ففي بيان لاصل لقب الخلافة ، وجواب للتساؤل الذي طرح في مطلع هذا البحث ٠

وبتلasm أبي بكر لمقاييس الحكم أصبح منصب الخلافة منذ ذلك العين رسميا وأساسيا في الحياة السياسية للأمة الإسلامية ، بينما

لم تكن له في البداية أية هوية واضحة المعالم والأسس ٠

وحاول أبو بكر في أول خطبة له بعد بيعته تحديد معالم منصبه الجديد ، منطلقًا من مفهوم الكلمة « الخلافة » الفضوي ، ومن قاعدة الاستخلاف على الصلاة ، أي أن الخليفة نائب ملتزم كل الالتزام أوامر النبی وأفعاله ، وشكل تصرفاته ، وظهر هذا في قوله : « إنما أنا متبع ولست بمبتدع ، فإن استقمت فتابعني ، وإن زغت فقوموني »^(٢) ، وظل أبو بكر طيلة فترة حكمه يعرف بخليفة رسول الله ، ذلك أنه لم يحتاج إلى تبديل لقبه ، لأن مدة حكمه كانت قصيرة ، لم تحدث فيها مشاكل جديدة تحتاج إلى تشرع ٠ وهكذا مكث أبو بكر طيلة عهده يعتبر نفسه نائباً عن النبي ، منفذًا لكل ما جاء به ، ويرى نفسه أنه لا يملك أية صلاحيات تشريعية ، كما لا يملك أجبار المسلمين على ركوب خطة لم يحدد معالماها النبي والقرآن الكريم ٠

ومات أبو بكر والحاله هذه من حيث الجوهر بدون تغيير ، لكن في أواخر أيام حياته اتسعت رقعة الدولة العربية فشملت مناطق خارج شبه الجزيرة ، كما أنه تجمع في الأقاليم المفتوحة قوات عربية مسلحة ، لاريب أنها أخذت تتطلع

١ - مصنف عبد الرزاق : ٤٢٢/٥ - ٤٣٣ ٠
ابن هشام : ٦٥٢ / ٢ - ٦٥٣ ٠ ابن سعد : ٢١٥ / ٢ - ٢٢٤ صحيح البخاري : ٥/١٣٧ ٠
الطبری : ١٩٦ / ٢ - ١٩٧ ٠
٢ - الطبری : ٢٢٤ / ٢

بكر ، ولذلك لم يعد عمر والحالة هذه خليفة بمعنى النائب ، بل تصرف كتصرف أمير الجيش ، الذي رسم له قائمته خطة ، وأثناء التطبيق خاصة ، لكنه في ساحة المعركة ، وأثناء التطبيق وجد من الضروري تعديل بعض بنود الخطة ، ومخالفة بعض التفاصيل ، إنما دون المساس بالجوهر والغايات الأساسية .

ولعله لقيام هذا الحال تخلى عمر عن لقب خليفة ، ليكتب لقب «أمير المؤمنين» ، وفي هذا التغير (مؤشرات) تدل على تبدل جوهري في المفاهيم السياسية للدولة الإسلامية ، لاسيما وأن العرب المسلمين كانوا قد اختلطوا بشعوب كانت خاصة لفارس ويزنطة قبل خضوعها للعرب ، فترك بعض التأثير .

ومع امتداد الأيام ، واتساع رقعة الدولة ، وبروز المشاكل الجديدة ، أصبح الناس أكثر تقبلاً لاعطاء الخليفة صلاحيات أوسع في التشريع ، ولاريب أن عمر بن الخطاب كان متمنياً لذلك سلباً وإيجاباً ، لذلك بحث عن قاعدة ليرتكز عليها في المستقبل ، غير أن اغتياله المفاجيء ، جاء ليمنعه من إتمام هذا الأمر .

وبعد موت عمر ألم بمؤسسة الخلافة تغيرات كبيرة . تجلت في عصر عثمان ثم أيام خلافة علي ، وأخيراً ، لكن ليس آخرها ، في استيلاء معاوية على مقايد السلطة ، وارتفاع لقب الخلافة لنفسه . وقامت قوى كبيرة تعارض معاوية وحكم الأسرة التي أسهما ، غالباً مقاد

نحو اسماع صوتها ورأيها في السلطة وشكل الحكم .

وكان الحل جاهزاً عند أبي بكر ، لقد كان هناك عمر بن الخطاب ، ثالث رجالات الأمة الإسلامية بعد النبي وأبي بكر ، وقام أبو بكر قبيل وفاته بكتابه عهد أووصى بموجبه بالخلافة من بعده لعمر . وصحيف أن وصول عمر للسلطة بعد أبي بكر كان أمراً بدديها بالنسبة لمعاصريه ، لكن ما يهمنا هنا هو كتاب الوصية ، فأبو بكر كان أول من سئى ولـي عهد له في الإسلام .

وسلم عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر ، وقام بمتابعة أعمال الفتوحات ، واقتضى هذا منه استئثار كافة البالغين من أفراد الأمة الإسلامية ، بحيث شكلت الأمة جيشاً من المؤمنين ، ابن الخطاب أميره الأول ، هذاإ استجد في عهد عمر مشاكل لم يكن للMuslimين عهد بها ، مثل قضية توزيع أراضي سواد العراق ومشاكل القنائيم الأخرى ، وقضية نصارى تغلب ، حيث رفضوا دفع الجزية ، مع مسألة المؤلفة قلوبهم ، وغير ذلك كثير . واقتضى الحال الآن مواجهة هذه القضايا وإبداع حلول لها ، وكان الاقدام على ذلك من قبل عمر ، ففتح نفسه بعض الصالحيات التشريعية ، وكان هذا ما قام به .

لقد أوقف عمر عمليات توزيع السواد ، وأعفى نصارى تغلب من دفع الجزية مقابل مضايقة الصدقة عليهم^(١) وألغى الدفع لجماعة المؤلفة قلوبهم . وحين أقدم عمر على هذا فألقى الحكم بقوانين سابقة ، وأحل محلها قوانين جديدة ، كان يفعل أمراً لم يصنعه أبو

١ - خراج أبي يوسف : ٤٧ - ٤٨ .

المعارضة أحد أفراد الأسرة العلمية أو سواهم من قريش وغيرها ، وظراً لاختلاط المفاهيم في الإسلام فقد تحولت حركات المعارضات تدريجياً من حركات سياسية إلى حركات دينية سياسية ، وفي الإسلام يحمل القائد الديني لقب الإمام ، لذلك بُرِزَ إلى الوجود مؤسسة جديدة هي مؤسسة الإمامة ٠

* * *

إن الحديث عن هذا المجال بشكل مفصل ينبغي أن يفرد في بحث آخر قائم بذاته ، لأن البحث الحالي ، جاء أساساً كمقدمة لنص عن الغلافة ، وهذا النص يشكل واحداً من بين مالاً يمكن حصره من النصوص التي كتبها المسلمين في السياسة والحكم والتاريخ ، وجاء اختيار هذا النص لأسباب وجيهة منها :

أن صاحبه يعود إلى العصر المريني المتأخر ، وهو عصر نهاية الاندلس ، كما أنه عصر متفرد بالكتابات السياسية والفكريّة والتاريخية والدينية بشكل عام ٠ ذلك أنه بالأساس ، عندما ورث بنو مرين دولة الموحدين العقادية ، اضطروا إلى اتباع سياسة دينية خاصة ٠ ذلك أنهم لم يملكون النسب القرشي ، كما أن سندهم القبلي لم يكن متييناً ، لهذا أولى بنو مرين علماء المالكية عنابة كبيرة ، وحرصوا على سياسة الجهاد في الاندلس والظهور بمعظم العدل وغير ذلك من مظاهر الدين ٠

يعرف صاحب هذا النص باسم ابن ممزوق ، وقد جعله مقدمة لكتابه « المسند

الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن » ، وقد عاصر ابن ممزوق لسان الدين ابن الخطيب كما عاصر ابن خلدون ، وكان مثله في الحياة والتجربة ، حيث عاش في المغرب والأندلس ، وتونس وأخيراً مصر ، كما زار الحجاز والشام ، وعلى ذلك كانت تجربته إسلامية شمولية فيها الغرب والشرق ، وفيها ظمام الملك المريني ، الحكم الفرناطي ، والخصمي ، والملوكي ٠

وابن ممزوق هو محمد بن أحمد ، شاعر بالجد ، ولقب بشمس الدين ، ولد بتلمسان مابين « ٧١٠ - ٧١١ هـ » ، وأسرته كانت من أسر تلمسان الدينية ، وظيفتها الخدمة في ضريح أبي مدين ٠ ولد بتلمسان ، وكانت سكناها بالباد في ضاحية هذه المدينة ، ولقي ابن ممزوق منذ بداية حياته العناية من أبيه ، حيث دفع إلى خيرة الشيوخ ، كما رافق أبوه في رحلته إلى الشرق ، وجاور معه في مكة ، ثم رجع معه إلى القاهرة ، فأقام بها ، وقرأ على عدد من شيوخها ، ثم عاد إلى المغرب الأوسط ٠ وفي تلمسان التقى بالسلطان المريني أبي الحسن علي « ت : ٧٥٢ هـ » فالتحق بخدمته ، وأصبح متقدماً في بلاط المرينيين الجديد في فاس ٠ وقد تقلّد ابن ممزوق آئذنة مناصب وسفر إلى إسبانيا الإسلامية وكذلك إلى المسيحية ، ويبدو أن السلطان أراد أن يكتب بيده ربيعة ليقها على المسجد العرام في مكة ، فأخذ ابن ممزوق يساعدته ، ثم حدثت أمور أدت إلى ذهاب المثلث من أبي الحسن ، وصارت السلطة بعده في فاس لابنه أبي عنان فارس (ت : ٧٥٩ هـ) وعانت بلاد المغرب الأقصى آئذنة من الأوضاع من مشاكل واضطرابات كثيرة



ففي هذا الموضع دفن والدي رحمة الله ، وبعد ساعه هذا الحديث بسبعة أيام دفن فيه ، أفتراه لا يشفع فيمن أقل عثرة ولده ، أفما يشتري هذا بأموال الأرض ، أفلأ يراعي لي ثمانية وأربعين منبراً في الاسلام شرقاً وغرباً وأندلساً ، أفلأ يراعي لي أنه ليس يوجد من يسند الاحاديث الصحاح ساعاً من باب الاسكندرية الى البربر والاندلس غيري ، وقراءة عن نحو مائتين وخمسين شيخاً ، والله ما أعلم ، لكن حرمي الله منه ، فنبذت الاشتغال به ، وأثرت اتباع العوى والدنيا ، فهوبيت ، اللهم غفرانك ، أفلأ يراعي لي مجاورة نحو اثنى عشر عاماً ، وختم القرآن في داخل الكعبة ، والاحياء في محراب النبي ﷺ ، والإفراط بمكة ، ولا أعلم من له هذه الوسيلة غيري ، أفلأ يراعي لي الصلاة بمكة ست وعشرين سنة ، وغربي بينك ، ومحبتي في بلادي على محبتكم وخدمتكم ، من ذاك الذي خدمكم من الناس ، يخرج على هذا الوجه ، أستغفر الله ، أستغفر الله ، أستغفر الله من ذنبي ، ذنبي أعظم ، وربى أعلم ، وربى أرحم والسلام .

إن هذه الرسالة مرآة لعصر بنى مرين ، كما فيها بيان لقدر ابن مزروق ومكانته في الدين والدنيا ، ولهذا أطلق سراحه ، وسمح له بمقادرة المغرب الى تونس ، حيث التحق بخدمة ملوكها ، ثم ما لبث أن توجه الى مصر ، وفي القاهرة المملوكيَّة التحق ابن مزروق بخدمة السلطنة ، ولم يزل مقيناً بالقاهرة ، موفراً الرتبة ، معروفاً بالفضيلة ، مرشحاً لقضاء المالكيَّة ، ملازماً

حول الحكم وغير ذلك ، وكان لابن مزروق دوره في الاحداث ، إلا أنه تمكَّن من الالتحاق بأبي عنان في فاس ، وصار من رجاله المقربين . وبعد فترة سفر عنه الى تونس ، ولم تكلل سفارته بالنجاح ، لذلك أودعه أبو عنان في السجن ، لكنه لم يمكث به طويلاً إذ أطلقه قبيل وفاته . وبعد وفاة أبي عنان بعدة أشهر نال أخوه أبو سالم ابراهيم السلطنة في فاس ، فقرب ابن مزروق ، وجعله الشخصية الأولى في دولته ، لكن هذا السلطان لم يمكث في الحكم إلا « ستين وثلاثة أشهر ، وخمسة أيام » حيث اغتيل في مؤامرة تمت في قصر السلطنة ، وحل محله أخوه أبو عامر تاشفين ، وحلت النكبة بابن مزروق حيث أودع السجن ، مع النية لقتله والتخلص منه . ومن سجنه أرسل ابن مزروق الى السلطان الرسالة التالية :

الحمد لله على كل حال .

أخرج الطبراني في منسكه ، وأبو حفص الملائي في سيرته عن عبد الله بن عمر بن الخطاب ، وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم ، أنهما قالا : وقف رسول الله ﷺ على الشيبة ، التي ي أعلى مكة ، وليس بها يومئذ مقبور ، فقال : يبعث الله من ها هنا سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ، يشفع كل واحد منهم في سبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ولا عقاب ، ووجوههم كالقرن ليلة القدر ، فقال أبو بكر : من هم يا رسول الله ؟ فقال : هم الغرباء من أمتي ، الذين يدفون ها هنا .

للتدريس في وظائفه إلى أن هلك سنة احادي
وثلاثين » ٠

وأثناء إقامة ابن مرزوق بالقاهرة ، تقبلت
الاحوال في دولة بنى مرين حتى آلت السلطنة
إلى أبي فارس عبد العزيز ابن السلطان أبي
الحسن (ت: ٧٣٣ هـ) ، وأثناء حكم هذا
السلطان علم ابن مرزوق بأن السلطان أمر بإعداد
الربعة التي كان أبوه قد كتبها ليرسلها لتوقف
باسم أبيه في بيت الله الحرام ، وكان حينئذ ابن
مرزوق للعودة إلى بلاط فاس الجديد شديداً ،
لذلك ما إن علم بذلك حتى أعد نفسه ورصحها
لتتكلف بمهمة مرافقة الربعة ، فقام بكتابة كتاب
تحدث به عن سيرة السلطان أبي الحسن وألح
على علاقته به ، وضمن هذا الكتاب مادة
سياسية هامة ، كما أودع فيه مادة تاريخية
خطيرة ، ودعا هذا الكتاب باسم « المسند
الصحيح في مآثر مولانا أبي الحسن » ١١) .

ولم يفلح مسعى ابن مرزوق ، لكن كتابه
هذا الذي صنفه في القاهرة وبعث به إلى فاس ،
اتشر في المغرب ، وحفظت بعض نسخه ، وقد
تبه بعض الباحثين حديثاً لأهمية هذا الكتاب ،
فقام المستشرق ليني بروفسور باتخاب المادة
التاريخية الواردة فيه ، ونشرها سنة ١٩٢٥ في
باريس ، وقد اعتمد في عمله على نسخة خطية
محفوظة الآن في مكتبة دير الاسكوريال في
اسبانيا ، ويوجد من هذا الكتاب نسخة جيدة
محفوظة الآن بالخزانة العامة في الرباط ، اطلعت
عليها ، وقامت بنسخ مقدمتها ، التي تحدث بها
ابن مرزوق عن الخلافة ، إنما ينبغي ألا يفوتنى

هذا القول بأن عملي هذا وعمل بروفيسور قبله،
ينبغي أن يؤخذ كذكرة تبه إلى أن مسند ابن
مرزوق ، كله ، ينبغي نشره ، ذلك أن هذا الكتاب
كتب جميعه لفرض واحد ، وضمن معطيات
محددة ، ولا يمكن معرفة ذلك تماماً إلا بنشر هذا
الاثر الشيق بشكل محقق علمياً لاتجارياً ٠
وتخيرت حصره في مقدمة ، وأبواب وخاتمة ،
وسميته :

« المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي
الحسن » ٠

أما المقدمة فتشتمل على فصول الفصل الاول - في حقيقة الخلافة

أما لغة ، فموضوع هذا النقط : هو القائم
مقام غيره ، من قولهم : خلف فلان فلاناً ،
والخلف بتحريرك السلام ، من الصالحين ٢) .

- ١ - التعريف بابن خلدون . ط . القاهرة ١٩٥١ : ص ٤٩ - ٥٥ . الملل الوثنية في الاخبار
المراشية : ط . الدار البيضاء ١٩٧٦ : ص ١٧٩
- ١٨٠ . البستان في ذكر الاولياء والعلماء
بتلمسان . ط . الجزائر ١٩٠٨ : ص ١٨٤ - ١٩٠ .
الاحاطة في اخبار غرناطة . ط . القاهرة ١٩٧٦
٥ / ١٣٠ - ١٣٠ . الدبياج المذهب : ط . القاهرة
١٩٧٦ : ٢٩٠ / ٢ - ٢٩٦ . نفاضة الجراب . ط .
القاهرة : ص ٢٢ ، ٢١ ، ١٢٩ ، ٨٣ ، ٨٢ ، ٢١ ، ١٢٩ ، ٤٩ .
- ٦ ، ٢٦٩ ، ٢٣٨ ، ٢٢٨ ، ١٩٣ - ١٦٦ - ١٦٣ .
٧ ، ٢٧٤ ، ٢٧٧ - ٢٧٨ . جلوة الاقباس : ط .
الرباط ١٩٧٣ : ٢٢٥ / ١ - ٢٢٥ / ٢ . نفح الطيب .
- ٨ . القاهرة ١٩٤٩ : ٧ / ٧ - ٣٠ . ط . الدار البيضاء ١٩٥٤ : ١٢٧ / ٢ .
الاعلام للراشبي . ط . الرباط ١٩٧٦ : ٥ / ١١ - ٢١ .
٩ . كتب فوقها بالاصل : كذا .



كان خليفة في جميع الأرض ، وحاكمًا على الأنس
والجن ، قاله ابن العربي في القانون .

وقيل إن محدثاً ^{متّفقاً} على خليفة الكل ، لأن
الله تعالى بعثه للأنس والجن ، وأوجب على
مجموع أهل الأرض الإبیان به ، فهو الخليفة
الأول ، في الشرف والفضل ، والآخر في البعث ،
ويدل على تسمية ^{متّفقاً} خليفة ، ما ذكره القاضي
في الشفاء ، أنه لما ملأ من الملائكة بيت المقدس
ليلة الارساد ، قالت الملائكة لعيوب عليه
السلام : مرحا بالأخ وال الخليفة ^(١) ، فنعت الأخ
هو ، ونعت الخليفة ، وتكرر ذلك منهم في
الإسراء .

الفصل الثاني

اختلف العلماء في الخلافة ، وهي الإمامة
التي جرت عوائد أهل علم الكلام ، وأئمة أصول
الدين بذكرها في خواتيم توايفهم ، وإن كان
الكلام فيما ليس من أصول الدين ، كما قال
الاموي في الابكار ، بل هي من الفرعيات ، هل
هي واجبة أم لا ؟ قال الاموي : وقبل النظر في
ذلك لا بد من تحقيق معنى الإمامة .

١ - لم استطع الوقوف عليه ، وبلاحظ ان
ابن سرزوقة اعتمد على مصادر سماها ، لكن ليس
جميعها متوفر ، لهذا نبقي على ما توصلت اليه
وستم عن البافاني .

٢ - البقرة : ٢٠

٣ - ص : ٢٦

٤ - الاعراف : ١٤٢

٥ - التور : ٥٥

٦ - النمل : ٦٢

٧ - الشفاعة - ط بيروت : ١٨٢/١

اصطلاحا ، وأما حقيقة الشرعية ، فهو عبارة
عن يقين مقام النبي ^{صلوات الله عليه} ، وينسب مناه في
الرعاية والحفظ .

وزعم ابن العربي ، في سراج المربيدين ^(١) ،
أن هذا هو موضوع هذا اللقطة ، وليس به ،
والاصل في إطلاق هذا الاسم عليه قوله تعالى :
« وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةً » ^(٢) ، فقيل تسمى بذلك لأنه خلف الجنان
في سكن الأرض ، وقيل خلف الملائكة ، وقيل
خليفة يحكم بيني وبين خلقي ، فكانه سبحانه
جعله خليفة بهذا المعنى ، وهذا هو آدم ، ومن
قام مقامه من ذرته ، وهو اختيار ابن مسعود
وجماعة .

وذكر الله الخلافة في الأرض لخمسة تبر :

لآدم عليه السلام ، فكان العاكم في الأرض ،
ولداود عليه السلام في قوله : « يَا دَاؤِدَ إِنَّا
جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ
بِالْحَقِّ » ^(٣) ، ولهارون عليه السلام في قوله :
« وَقَالَ مُوسَى لِلْأَخِي هَارُونَ اخْلُقْنِي فِي قَوْمِي
وَأَصْلِحْ » ^(٤) ، وللصحابة رضي الله عنهم في
قوله : « وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آتَيْنَاكُمْ وَعَمِلُوا
الصالحات لِيُسْتَخْلَفُوكُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفْتُ
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » ^(٥) يعني الأنبياء عليهم
السلام ، وقال تعالى في المؤمنين : « وَبِعِملِكُمْ
خَلِيفَةُ الْأَرْضِ » ^(٦) ، لأن المسلمين أنواع آخر
الإمام مع نبيهم ^{صلوات الله عليه} ، وقيل إن الخلفاء أربعة
أئماء ، كما أن الصحابة رضوان الله عليهم أربعة :
وهم آدم ، ولداود ، وهارون ، وسليمان عليهم
السلام ^(٧) ، وقد ثبت أن سليمان عليه السلام

أبو بكر رضي الله عنه في خطبته : إن محمداً قد مات ، وإنه لا بد لهذا الدين من يقوم به ، نبادر إلى إلّى تصديقه ، والاجماع دليل شرعي سعى ، ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين ، وأرباب الدين . وبسْطُ الأدلة لكل قائل ، وذكر الردود والاعتراض ، موضوعه كتب أصول الدين ، بإقامة الخليفة بين الناس واجبة على أهل الحل والعقد من المسلمين .

وأتفق أهل السنة ، والمتزنة على أنّ الخلافة سبب حصولها عند البيعة ، وخالفوا في اشتراط العدد في أهل الحل والعقد^(١) ، على ما هو مقرر في علم الأصول والفقه ، وقد استوّبعت الكلام على هذه الفصول في كتابي الذي سميته (٧) بياناً شافعاً المرشد في أجوبة أبي راشد ، وقد كان نقّ ناعق من تعلق بأذى بالبعض الفقهاء بيجاهة : أنتي ، لما حوصل مولانا أمير المسلمين ، أبو الحسن ، رحمة الله عليه ، بالقيروان ، بمعجزه وانخلافه من الغالفة^(٨) ،

١ - إن القاضي عبد الجبار خير من تعرض شخصية آئمّة ، انظر كتابه المنشى ، الجزء الثمّ العشرين في مجلداته - ط . القاهرة .

٢ - من كبار رجال الامتزال : عامر المنسون دانيوفي سنة ٤١٠ وقتيل ٤١١ ، له مدة كتب منها كتاب في الإمامة . انظر الفهرس لابن التديم . ط . طبران : من ٤١١ . ٤١٤ . النية والامل في شرح السلسل والنحل . ط . بيروت ١٩٧٩ ص ١٥٦ - ١٥٧
٣ - احسن من كتب حول هذا الموضوع المأوردي في الأحكام السلطانية ، فلينظر .
٤ - انظر نخب من كتاب المسند الصحيح : ٢٢ - ١٨

قال بعض أصحابنا : إنها عبارة عن رئاسة في الدين والدنيا عامة ، لشخص من الأشخاص ، قال : ويستنقض ذلك بالنبوة ، فالحق أن الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول مبلغ في إقامة قوانين الشرع ، وحفظ حوزة الله على وجه يجب اتباعه ، فاختلوا في وجوب نصب الإمام ، وطريق الوجوب اختلافاً كثيراً ، وسيما ، تقرر في علم الكلام ، وتلخيصه أن مذهب أهل السنة الأشعري أنه واجب (٩) على الناس سماعه قال الإمام في الأربعين ، وهو مذهب أكثر المترنزة والزيدية ، وذهب أبو الحسن البصري ، والبغداديون من المترنزة إلى أنه واجب على الناس عقلاً ، وذهب بعض السّي وجوهه على الله^(١٠) ، تعالى الله عن أن يجب عليه شيء .

وهؤلاء اختلفوا ، فمنهم من جعل طريق إيجابه على المقل ، ومنهم من جعل طريق إيجابه السّمع ، وبوجهه عليه عقلاً ، قال صاحب التجريد ، وهو كتاب عمت به البلوى ، وحصلت منه في الاصلاح دائمة دهياً .

وذهب أبو بكر الأصم^(١١) ، إلى أنه لا يجب مع الامر ، لعدم الحاجة إليه ، وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتنة .

وذهب الخوارج إلى عدم وجوبه مطلقاً .
وذهب القومى وأتباعه إلى عكس ما ذهب إليه الأصم ، لأنّه عند الفتنة ، ربما يؤدّي نسبه لريادتها .

ومستند أهل السنة ، اجماع المسلمين على نصب أبي بكر خليفة بعد وفاته^(١٢) ، وقد قال



ثلاثة : ذو سلطان مقطع موافق ، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى ومسلم ، وغافل مستخف ذو عيال » ، وعن عبد الله بن عسره بن العاص - رضي الله عنهما - قال : قال رسول الله عليه مبلغه : « إن المقطفين عند الله على منابر من نور العرش : الذين يعلدون في حكمهم وأهليهم ، وما ولوا » أخرجهم مسلم ، وعنده مبلغه : « الإمام العادل لا تكاد ترد دعوته » ، أخرجه الحافظ ابن عبد البر ، وقال مبلغه : « السلطان ظل الله في الأرض » ، فقيل لله خاصة : وقيل ستره ، وقيل عزه ، وقيلأمانه .

الفصل الرابع - في وجوب طاعته وتحريم مصيانته ومخالفته

عن عبد الله بن عسر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله عليه مبلغه : « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره ، إلا أن يأمر بمعصية ، وإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » متفق عليه .

وعنه قال : كنا إذا باينا رسول الله عليه مبلغه ، على السمع والطاعة ، يقول لنا : « بما استطعتم » ، متყل عليه .

وعنه قال : سمعت رسول الله عليه مبلغه يقول : « من خلع يدأ من طاعة ، لقي الله يوم القيمة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيمة مات بيته جاهلية » رواه مسلم ، وفي رواية : « ومن مات : وهو مفارق للجماعة ، فإنه يموت بيته جاهلية » - المية بكسر الميم .

- ١ - اي المقرب والأندنس .
- ٢ - انظر تحب من كتاب المستند : ٤٦ .

وأحسن من استوعب الكلام في هذا الأصل ، المازري من علمائنا المالكية ، في مقدمة كتاب القضاة ، من شرح التقين ، فإنه حرر في مواضع الخلاف ، وهذب طرقها ، واستوفى ما يحتاج إليه من ذلك ، وبينت هنالك أن الخلافة سارت مولانا أبي الحسن رحمة الله عليه ، بعد أسلفه ، وإنقاد إجماع أهل المدوتين^(١) عليه .

الفصل الثالث - في فضل الخلافة

ومن المقرر أن شرف النبي هو بحسب نسبه وآياته ، وإذا كانت الخلافة نباتة عن الله ورسوله مبلغه . فلا منزلة أعلى منها ، ولاشرف يساويها ، رويتنا في الصحيح عن عبد الله بن ٤٠٠٠ قال : قال رسول الله عليه مبلغه : « لا حسد إلا في اثنين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق ، وآخر آتاه الله الحكمة ، فهو يفضي ويعلمها » ، ورويتنا في الصحيح المجمع عليه قوله عليه مبلغه : سبعة يظلمون الله في ظله يوم لا ظل إلا شاته » . قال بعض علمائنا : ولا يجتمع جميعها إلا في إمام ، وجرت مولانا أبي الحسن رحمة الله عليه حكاية أجرها عبد الله بن علي^(٢) ، وزيرهم كان ، وترتبطهم بين أصحابنا الفضلاء ، فافتقد جميعهم على ما خبروه من أحواله رضي الله عنه ، أنه جمع الخصال السبع ، وستنقع على ذلك فصلاً إن شاء الله تعالى في أعماله وأحواله ، مستترًا بحول الله تعالى ، (٨) وقد خرجت أربعين حديثاً في فضل الخلافة ، وأودعت جلة منها في كتابي الذي عارضت فيه كتاب « المفو الاختراز » وعهدني بذلك كله في خواتيمهم .

وروينا عنه مبلغه أنه قال : « أهل الجنة

أي خفينا لعظم ما بعده ، فالثاني يرقق الاول ،
وقيل معناه ليسوق بعضا الى بعض لتحسينها
وتسييلها ، وقيل يشبه بعضا بعضا .

وعن عوف بن مالك – رضي الله عنه قال :
سمعت رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول : « خياركم أمتكم
الذين يحبونكم وتحبونهم ، وتصلون عليهم » ،
ووصلوز عليكم (١٥) وشارب أمتكم الذين
تبغضونهم ويبغضونكم ، وتلمعنهم وللمعنونكم »
قال : قلنا : يا رسول الله ، أفلأ نابدهم ؟ قال :
لا ، ما أقاموا فيكم الصلاة ، لا ، ما أقاموا فيكم
الصلاحة أخرجه مسلم .

وعن وائل بن حجر ، رضي الله عنه ، قال :
سأل سلمة بن عبد الجافي رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ،
قال : يابني الله ، أرأيت إن قامت علينا أمراه
يسئلنا حفظهم ، ويسئلنا حقنا ، فما تأمرنا ؟
فأعرض عنـه ، ثم سأله ، فقال رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ :
اسمعوا وأسلموه فإنـا عليهم ما حملوا ، وعليكم
ما حلـتـم ، رواه مسلم .

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه ، قال :
قال رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : من أطاعني فقد اطاع الله ،
ومن عصاني فقد عصـا الله ، ومن يطعـ الـأـمـيرـ فقد
أطـاعـيـ ، وـمـنـ يـعـصـ الـأـمـيرـ فقد عـصـانـيـ ، مـتفـقـ
عـلـيـهـ .

وعن أبي بكر – رضي الله عنه ، قال :
سمـتـ رسـولـ اللهـ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يـقولـ : من أـعـانـ سـلطـانـاـ
أـعـانـ اللهـ ، رـواـهـ التـرمـذـيـ ، وـقـالـ : حـدـيـثـ
حـسـنـ .

وعـنـ اـبـنـ عـابـسـ – رـضـيـ اللهـ عـنـهـ – اـنـ

وـعـنـ أـلسـنـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ قالـ : قالـ رسـولـ
اللهـ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٩) : « اـسـمـواـ وـأـطـيـعـواـ وـإـنـ استـمـلـ
عـلـيـكـمـ عـلـيـكـمـ كـانـ رـأـسـ زـيـةـ » ، رـواـهـ
الـبـغـارـيـ .

وعـنـ أـبـيـ هـرـيـرـةـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـ ، قالـ : قالـ
رسـولـ اللهـ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : « عـلـيـكـ بـالـسـمـ وـالـطـاعـةـ فيـ
عـسـ وـلـيـسـ ، وـمـنـشـطـكـ وـمـكـرـهـكـ ؛ وـأـثـرـهـ
عـلـيـكـ » .

وعـنـ عـبـدـ اللهـ بـنـ عـمـ رـضـيـ اللهـ عـنـهـماـ ،
قالـ : كـانـ معـ رسـولـ اللهـ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيـ سـفـرـ ، فـنـزـلـاـ
مـنـلـاـ ، فـمـنـاـ مـنـ يـصـلـحـ خـيـاءـ ، وـمـنـاـ مـنـ يـتـضـلـلـ ،
وـمـنـاـ مـنـ هوـ فيـ جـسـرـ ، إـذـ نـادـيـ مـنـادـيـ رسـولـ اللهـ
صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الصـلاـةـ جـامـعـةـ : فـاجـتـمـعـاـ إـلـىـ رسـولـ اللهـ
صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فـقـالـ : لـمـ (يـكـنـ) نـبـيـ قـبـلـ الـاـكـانـ حـقاـ
عـلـيـهـ أـنـ يـدـلـ أـمـتـهـ عـلـيـ خـيـرـ مـاـ يـمـلـهـ لـمـ ،
وـإـنـ أـمـتـكـمـ هـذـهـ جـعـلـ اللهـ عـاقـبـتـمـاـ فـيـ أـوـلـهـ ،
وـسـيـصـبـ آخـرـهـ بـلـاءـ ، وـأـسـورـ تـكـرـوـنـاـ ،
وـتـبـعـيـ فـتـتـةـ يـرـقـ بـعـضـهـ بـعـضـاـ ، وـتـجـيـ، فـتـتـةـ ،
فـيـقـولـ الرـؤـمـ : هـذـهـ مـهـلـكـسـيـ ، ثـمـ تـنـكـشـفـ ،
وـتـبـعـيـ، فـتـتـةـ فـيـقـولـ الرـؤـمـ : هـذـهـ ، هـذـهـ ، فـنـمـ
أـحـبـ أـنـ يـرـجـعـ عـنـ النـارـ ، وـيـدـخـلـ الـجـنـةـ ،
فـلـتـائـهـ مـيـتـهـ وـهـوـ مـؤـمـنـ بـالـلـهـ ، وـالـيـومـ الـآـخـرـ ،
وـلـيـاتـ لـلـنـاسـ الـذـيـ يـحـبـ أـنـ يـرـوـيـ إـلـيـهـ ، وـمـنـ
بـاـيـعـ إـمـاماـ فـأـعـطـيـ صـفـةـ يـدـهـ ، وـثـرـةـ قـلـبـهـ فـلـيـطـهـ
إـنـ اـسـتـطـاعـ ، فـانـ جـاءـ آخـرـ يـنـازـعـهـ ، فـاضـرـبـوـاعـتـقـ
الـآـخـرـ » ، رـواـهـ مـلـسـمـ . وـقـولـهـ : يـتـضـلـلـ أـيـ
يـسـابـقـ بـالـبـلـ الرـميـ : وـالـبـعـشـرـ - بـفـتـحـ الـمـيمـ
وـالـشـيـنـ الـمـجـمـعـ وـالـرـاءـ - الدـوـابـ الـتـيـ تـرـعـيـ
وـتـبـتـ مـكـانـهـ ، وـقـولـهـ يـرـقـ بـعـضـهـ بـعـضـاـ رـيقـاـ ،



أجرا ، وأجل قدرها من غيرهم ، لكنثة ما يجري على أيديهم من إقامة الحق ، ودرء الباطل ، فان أحدهم يقول الكلمة الواحدة ، فيدل بها مائة ألف مطلقة فما دونها ، ويجلب بها مائة ألف مصلحة فما دونها ، يناله من كلام يسير ، وأجر كبير .

واما قضاة السوء ، وولاة الجور ، فمن أعظم الناس وزرا ، وأحطم درجة عند الله عز وجل ، لعموم ما يجري على أيديهم من المفاسد العظام ، ودرء المصالح الجسام ، وإن أحدهم ليقول الكلمة الواحدة ، فيكتب بها ألف اثم ، أو أكثر ، بحسب عموم مفادة تلك الكلمة ، أو على حسب عموم ما يضمه بتلك الكلمة من مصالح المسلمين ، فيحالها من صفة خاسرة ، وتجارة بائرة ، مثل ذلك أن يأمر بقتل طائفة من المسلمين ، أو يأخذ أموالهم ، أو يتكمّم ، أو يتضيّع المسلمين القابا ، أو يتضيّع البيانيا ، والغور ، وغير ذلك من المحرمات المنفيات لرب الأرضين والسموات ، وإذا أمر العادل ببطل هذه المحرمات ، التي أمر بها الجائر ، اتى به على التسبب إلى درء هذه المفاسد المذكورة على حسب قلتها وكترتها ، وعمومها وشمولها ، فإنه من سعي ناجع ، ومتجر راجح .

وقد قال سيد المرسلين : « المقصرون على منابر من نور ، عن يمين الرحمن » ، - وكانت يدي الرحمن البيضاء - وعلى العموم فالعادل من الأئمة والولاة ، والحاكم أعظم ^(١٧) أجرا من جميع الأنام ، باجساع أهل الإسلام ، لأنهم يقومون بجلب كل صالح كامل ، ودرء كل فساد

رسول الله ﷺ قال : من كرمه من أميره شيئاً فليصبر ، فإنه من خرج من سلطان شبراً مات ميتة جاهلية . متنق عليه ، وقد اجتمع لي من أحاديث تحرير الخروج من الأئمة ما يزيد على الأربعين ، أودعتها غير هذا .

الفصل الخامس - في تفصيل الحكم

على المفتين والافتونة على الحكم

ومعنى فصل أولدهه الإمام عز الدين بن عبد السلام - رضي الله عنه ، كتاب « القواعد » له ، وهو فصل ليس ، يدل على فضل الامامة ، دلالة ظاهرة ، وقد ظهرت الأدلة السمية والمقلية على فضل العلماء المفتين في الدين ، فقال عز الدين : إن قيل : هل يساوى أجسر الحاكم ، والمفتى ، القائين بوظائف الحكم والفتوى أم لا ؟ فالجواب : إن أجرا الحاكم أعظم لأنه يفتى وبلزم ، فله أجرا زان : أحدهما على فتواء ، والآخر على الزمام ، هذا إذا استوت الواقعه ^(١٨) التي فيها الحكم والفتوى ، وتختلف أجورهما باختلاف ما يجلبه من المصالح ، ويدرأه من المفاسد ، وتصدي الحاكم للحكم أفضل من تصدي المفتى للفتوى ، وأجر الإمام الأعظم ، أفضل من أجرا المفتى والحاكم ، لأن ما يجلبه من المصالح وما يدرؤه من المفاسد أئم وأعم ، وكذلك جاء في الحديث الصحيح : « سبعة يظلمون الله في ظله يوم لا ظلل الا ظله : إمام عادل ، فبدأ به لعله مرتبته » .

وأجمع المسلمون على أن الولايات من أفضل الطاعات ، وأن الولاية المقطعين أعظم

الفصل السادس - بما يُؤمر به الخلفاء
رضي الله عنهم من الرفق بالرعيه وتصيحيتهم
والشدة عليهم : وتعزيم فسحهم ، والتشديد
عليهم ، واهمال مصالحهم (١٢)

وهذا باب يتسع فيه مجال المقال وأهلية
خلفتنا المرحوم ، وخليفة ووارثه المؤيد
وسيتها ، وما أجراه الله عنى الألسن من
مدحها ، وأودعه في صحف القلوب من محبتها
يعنى عن الاطباب منه : وجلب ما تفضيه من
الأحاديث والأثار في الباب ، وزروه : فلنقتصر
على أقل ما يورد في ذلك :

فتقول : قال الله تعالى : « إن الله يأمر
بالعدل والاحسان » الآية ، وروينا عن ابن
عمر رضي الله عنها ، قال : سمعت رسول الله
ﷺ يقول : « كلكم راع وكلكم مسؤول عن
ريعيته ، فالامام راع ومسؤول عن رعيته ،
والرجل راع في أهله ، ومسؤول عن رعيته ،
والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤوله عن رعيتها ،
والخادم راع في مال سيده ، ومسؤول عن رعيته ،
وكلكم راع ومسؤول عن رعيته » ، متفق عليه .

وعن مقلل بن يسار رضي الله عنه قال :
سمعت رسول الله ﷺ يقول : « ما من عبد
يسترعيه الله رعيه ، يوم يموت يوم يوت ، وهو غاش
لريعيته الا حرم الله عليه الجنة » ، متفق عليه ،
وفي رواية : « فلم يطعها بنصيحة » .

وعن عائشة رضي الله عنها ، قالت : سمعت
رسول الله ﷺ يقول في بيتي : « اللهم من ولني
من أمر أتي شيئاً ، فشق عليهم ، فأشق عليهم ،

شامل ، فإذا أمر الإمام بجلب المصالح العامة ،
ودره المفاسد العامة ، كان له أجره بحسب
ما دعا إليه من المصالح ، وزجر عن المفاسد ،
ولو كان ذلك بكلمة واحدة ، أجر عليها بمقدار
متطلقاتها ، كما ذكرنا .

وكذلك أجر أعنوانه على جلب المصالح ،
ودره المفاسد ، فإذا أمر الإمام بالجهاد ، كان
سبباً لحل تحصيل مصالحه بالعبادات
مباشرة القتال ، وإنما يباشر للقتال أعلم أجرًا من
أجر الإمام ، لأن الإمام وسيلة إلى مصالح
الجهاد ، والمقاتل مباشر ، لكن الشاهر أن أجر
الإمام أفضل من أجر الواحد من المجاهدين ، فإذا
كانوا ألفاً ، كان لكل واحد منهم أجر مباشرته
على حسب ما يباشر ، وللإمام أجر سيفه قتال
الآلاف ، فقد صدر منه ألف تسبب ، وإنما
تسبب أفضل من مباشرة واحد ، لأن تلك
السببيات حصلت مصالح القتال ، ولو فرض
أنه أمر واحد بالقتال قتال ، وحصلت المصلحة
المأمور بها ، فلا شك أن المباشر أفضل من
الامر ، وليس أمر الحكم لأحد أعنوانه لذلك ،
فإن الحكم متعد لساع الدعوى وجوابها ،
وساع البيئة واستزراعها ، ثم الحكم بعد
ذلك ، فقد صارت منه طاعات متعددة ، ولبس
يصدر من آحاد أعنوانه سوى طاعة واحدة ،
وأما المتقون فيتقون على تصديهم للفتوى ،
وتفاوت أجورهم بتفاوت أكثر الفتاوى ،
وخصوصها وعمومها . انتهى كلام هذا الإمام
في هذا الأصل ، وهو عجيب .

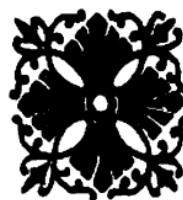


والجور ، وجلهم أحسن الملوك قياماً بسياسة
الراغب ، والنصح لها ، وأشدتهم شفقة
عليها ، وأحر صمم على إيصال الغير إليها ،
وأبعدهم من الاحتياج إليها ، وأقربهم منها .

ولنقترن من هذه المقدمة على هذه الفصول
الستة ، وسيأتي إن شاء الله في أنتهاء هذا الكتاب
عند ذكر خصالهم رضي الله عنهم ، مما نقلنا
منه مباشرة ، ما تستفاد منه السير الجليلة ،
وتقتضيه سياسة الملك ، منظوماً ثابره في أحسن
سلك : بحول الله (١٥)

ومن ولني من أمر أمتي شيئاً ، فرقني بهم ،
فارفق به » . رواه مسلم .

وعن أبي مريم الأزدي - رضي الله عنه
قال : سمعت رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ يقول : « من
ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتسب دون
حاجتهم وخذلهم ، احتسب الله دون
حاجته وختنه وفقره يوم القيمة » فجعل معاوية
رجالاً على حوائج الناس ، أخرجه الترمذى :
وابو داود .
فالحمد لله الذي طور أمتنا من رذيلة الظلم



فِلَسْطِينُ عَبْرِ التِّارِيخِ

عبد الرحمن المزين

الجُزْءُ الْأَوَّلُ

الحياة الحديثة^(١) في فلسطين قد بدأت منذ نحو خمسين مليون سنة يشير بعضهم أنها بدأت منذ سبعين مليون سنة ، وقد كانت تغطياً المياه ، ومن ثم أخذت أرض فلسطين ترتفع نسبياً عن سطح المياه ، ومنذ قرابة مليون سنة على الأقل حدث ثق أرضي كبير في الفترة الارضية بفلسطين ، ف تكون بذلك مرتفعات فلسطين ، ونهر الأردن وبحيرة طبرية وال涸ولة والبحر الميت ، ويستند الجيولوجيون أيضاً أنه كان هناك اتصال بين البحر الميت ونهر الأردن على شكل بحيرة أو خليج ، وفي المஸور بين الطيرية انقطع هذا الاتصال فقام البحر الميت . ولبيان الجهد الجبار والمحاولات الأولى لانسان فلسطين للتنبُّ على ما حوله من قوى الطبيعية ، لا بد لنا من عرض كل مرحلة من

«المقدمة» بعد أن اختصب الصهاينة أرض فلسطين ٠٠٠ عدواً إلى ملمس تاريخها وسرقة تراثها ٠٠٠ فقد أقاموا في عواصم أوروبا والاميركيتين ، معارض لازياتنا الشعيبة المطرزة ، وفتنتاً التطيسية المشللة في فن الزجاج والخخار والصدفيات والمنحوتات الخشبية والتحفاسيات . كما أقاموا المهرجانات والحفلات لرقصاتنا الشعيبة «الدبكة» والأغنية والموسيقى الشعيبة ونسروا كل ذلك بالزيف والتضليل لاقسم . ورداً على ادعاءات الصهاينة نورد الحقائق التاريخية الأثرية على هذه المصنفات .

«الباب الأول»
فلسطين خلال العصر العجري
القديم

يستفاد من علم الجيولوجيا أن حقب



بعيرة طبرية، وقد اكتشفها «تول فيل يتر».
وأهم هذه الأدوات المجرية الصوالية
نوعان:

النول الأول : الناس اليدوية - ويطلق عليها بعض العلماء « قبضة اليد » وهي تالفة من كتابة حجرية مكونة من لب حجر الصوان ، بحيث يمكن للإنسان امساكها بقبضة اليد واستعمالها .

النوع الثاني : البلاطات اليدوية - وقد عثر المنقبون على أعداد كبيرة منها ، في مناطق متعددة من فلسطين ، منها جغرى نهر الأردن ، وشمال بحيرة طبرية ، وقد صورت البلاطة اليدوية على شكلين : سفاري ومثلث .

ويذكر علماء الآثار أن أدوات هذه المرحلة قد اتبغ في صناعها طريقة خاصة وهي تسمى لديهم بـ «القلب أو اللب».

وقد عرف الناس فلسطين في هذه المرحلة الموجلة في القلم «استخدام النار» فقد عشر المتباود في أحد بحور الكرمل وهو بممارسة الطابون، في أسفل طبقة، على بقايا النار وتعمد إلى ١٥٠٠٠ سنة ق.م . وهي من أخشاب السنديان والطوفاء والكرمة والزيتون^(٢) . وقد تم ذلك بفضل الآلة «دورتي جارو دو بيت» .

نانيا - المسر العجمي القديم الأوسط (٤):
أخذ جو فلسطين في هذه المرحلة يتوجه
 نحو الجنف ، وذلك بين دورين مطرين ، ولكن
 الجو مع ذلك كان دافناً جافاً ، كما أن الالهار
 كانت أكثر عصا منها الان إذ أنها كانت مسلمة

مراحل العصر الحجري القديم على حدة كا هو
أكـتـ:

أولاً - مرحلة المسر الحجري القديم
الأسفل^(٢) :

كان انسان فلسطين في هذه المرحلة بدايًأ يعيش داخل الكهوف المتعددة ، التي تحيط بكثراً في اليله الفلسطينية ، وكان يسكن هذه الكهوف هرباً من الامطار الغزيرة من ناحية ، وهرباً من العيادات من ناحية أخرى . وقد غتر على آثار هذه الحيوانات داخل حفائر الكهوف في (التسوب) الأرضي لها وهي الكركدن والليل وفسس النمر والغرابيت والجوابيس التهريه وغيرها الكهوف ، وقد كان يصطاد هذه الحيوانات من أجل غرضين الأكل واللبس وربما كان يفضل لحوم بعضها على بقائها الآخر .

وقد غزّ المتبون على أدوات حبرية قام
انسان فلسطيني بصنعها من حجارة المنطقة ،
وتاريخها يعود الى ٢٨٠٠٠ سنة ، وهي تالث
من أدوات وأسلحة ، كان يستخدمها انسان
فلسطيني في هذه المرحلة كثروس يدوية او
مكاشط او سواطير . وهذه الأدوات غزّ عليها
في أماكن متعددة من كهوف فلسطين ؛ منها
كهوف جبل الكرمل .

وقد قام بالعفار في الآلة (دورتي جارود ، وده بيت) كذلك في حفارة أم قطعة التي تقع في شمال غربى البحر اليب و قد اكتشناها «رينه نوفيل» ، كما عثر أيضا على أدوات حجرية في مذكرة الزطية شالى غربى

على عظامها داخل حفائر الكهوف ، وتبيننا هذه الحفائر أن الحضارة في هذه المرحلة كانت داخل الكهوف . وقد ثُر على عدة ملبيقات تفيد أن هناك حضارات متالية قاتلت داخل الكهوف ، وتمثل هذه الحضارات البدائية في الأدوات الجيرية الصوانية ، وتعرف لدى علماء الآثار باسم الأدوات الشظاء . وتكون من أدوات مشظيات تكون حواهلها الغارجية غالباً حادة إلى حد كبير ، وقد استخدموها كأدوات لقطع الحموم وسلخ جلود الحيوانات بل وفي تحرير جلودها وقطع شرائح منها واستخدامها كخيוט لحياكة الملابس الجلدية .

ومن أدوات هذه المرحلة البليطات اليدوية والمطارق والسوابيط والسكاكين وأدوات تحرير الجلود .

الثالث - العصر الحجري القديم الاعلى (١) :

يموء تاريخ هذا العصر إلى (٣٥٠٠ - ١٥٠٠٠ سنة) ، وقد تزايدت نسبة ، العفاف فيه ، وأصبح الناخ عاملاً قريباً من الناخ المعروف اليوم بناخ البحر المتوسط ، وقد امتد حتى نهاية هذه الفترة ، وكان إنسان فلسطين في هذه المرحلة يعيش داخل الكهوف ، وقد اكتشف المأثر في مناطق متعددة أهمها كهف الأميرة ، وذلك بالقرب من بحيرة طبرية وقد اكتشفه تروفيلا بيتر ، في كهف منارة الوادي قرب الطرف الغربي الكرمل . وقد عرف إنسان هذه المرحلة استخدام النار ، حيث ثُر على بقايا من أختاب النار ، ودل تركيبياً أنها كانت من السنديان والطfare ، والكرمة والزيتون ، وقد

بالماء ، وتبعد في عرضها وكانت مستنقعات . كما أن هناك مساحات واسعة منطة بالأشجار والحراج . ولكن في نهاية هذا العصر هطلت أمطار غزيرة ، لذلك فان الإنسان لم يترك البيوت الطينية وهي المدارس والكهوف ، يدل على ذلك الحفائر الأثرية ، حيث ثُر عثرت الانسة دوروثي جارود ، وده بيت : على أقدم بقايا المياكل الطينية البشرية ، وذلك في منطقة الشرق الأدنى القديم حيث يعود تاريخها إلى ١٠٠٠٠ سنة على الأقل . وقد ثُر ربة توقيل عام ١٩٣٤ م في جبل القزة في كهف يقع في جنوب الناصرة على بقايا هيكل عظيمة وتبين هذه الاكتشافات أن المياكل الطينية هذه ، ذات أهمية فهـي تحدر من النوع المعروف السياندراتي (٢) ، حتى تصل إلى أشكال تكاد تكون هي الإنسان الحديث ، كما أن هيكل جبل الكرمل تبيّن بأنها لها صفات شرعية مثل الإنسان الحديث الأول ، ويوضح بعض الباحثين أن إنسان جبل الكرمل ، يمثل مرحلة الإنسان الحديث الأول . وأصحاب هذه المياكل عاشوا داخل الكهوف انتقاماً للنمر والحيوانات التوحشة التي كانت ت Nexus بها حراج فلسطين الكثيف في ذلك الوقت ، وقد كان يعتمد في غذائه على التقاط الفواكه والشمار والاعشاب ، وربما كانت تقوم بهذا الواجب النساء . أما الرجال ، فكانوا يصيرون العبرانيات ، لأن مهمة السيد صعبة . وقد ثُر على بعض عظام حيوانات تلك المرحلة داخل الكهوف ، ومنها الغزال والصيغ المرقط والدب والعمل وخنزير النهر والعمل والكركدن وفرس النهر وقد ثُر



أني أعتقد بأن كهف أم قطافه كان مكان عبادة لاجراء (متوس) سحرية أمام ذلك الرسم قبل قيامهم برحلة الصيد، وضمن هذه(المتوس) كان هناك رقص تمثيلي ، كما أن رسومه لهذه الحيوانات ، كان لا يعتقد أنه عند رسومها لها يمكنهم السيطرة عليها ، وهذا الأسلوب اتبع في حضارات العالم القديمة والتي ظهرت داخل الكهوف ويطلق العلماء على هذه الطريقة اسم التطابق والتشابه .

ومع نهاية مرحلة المصر العجمي القديم الأعلى تبدأ مرحلة جديدة وهي مرحلة المصر العجمي المتوسط . وقد عرف فيها الإنسان فلسطين الاستقرار والزراعة إلى جانب الصيد .

غرت عليها الآلة دوراني جارود وبيت وأدوات هذه المرحلة «الأسلحة النصلية» ويطلق عليها علماء الأنوار ، الأدوات والأسلحة الميكرونية ، أي الأدوات الدقيقة ، وتتميز بأنها صغيرة الحجم وسهلة العمل : كما تعرف بتنوع إشكالها . وقد عثر المتربون أيضاً على أدوات وأسلحة تعود إلى هذه المرحلة في مناطق متعددة من فلسطين ، منها كهف الترعة بالقرب من الناصرة : وتتمثل الأعمال الفنية العجمية هذه بكتل مربعة ذات حد ونصال رفيعة طولية بأدوات مسننة ، ومكاشط خرطومية . كما عثر على أفريز من حيوانات ما قبل التاريخ في أم قطاف .

اهم المراجع :

- ١ - للاستفادة - راجع محاضرات التكنولوجيا - للدكتور زكي استكيندر - كلية الفنون الجميلة بالاسكندرية - قسم الدراسات العليا عام ١٩٧١ - ٧١ م .
- ٢ - آثار فلسطين - للدكتور وليم ف. اوبرت مترجم - من ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، والتوسيع في تاريخ الأرض الجيولوجي راجع - الموسوعة الذهبية - المجلد الثاني من ٢٦٩ ، كذلك الموسوعة الذهبية المجلد الثالث - من ٤٩ إلى ٤٤ - الناشر مؤسسة سجل العرب ١٩٧١ م .
- ٣ - د. وليم ف. اوبريت - آثار فلسطين مترجم - من ٥٨ إلى ٥٩ .
- ٤ - نسبة إلى موقع أثري في المانيا أسمه «نياندرثال» حيث مثل على هيكل هضبة لأول مرة بالقرب من دسلدورف في المانيا عام ١٨٥١ م ، راجع المعرفة - المجلد الاول - ص - ١٤٦ - مترجم - الناشر شركة ترادكتيم - جنيف سويسرا .
- ٥ - د. انور الرفاعي ، قصة الحضارة في الوطن العربي الكبير من ٧٦ ، ٧٥ .
- ٦ - د. نجيب ميخائيل ابراهيم - مصر والشرق الادنى القديم - رقم (٢) الطبعة الثالثة ١٩٦٦ م - دار المعارف - من ٣٩ إلى ٥٨ .

«الباب الثاني»

فلسطين

خلال العصر الحجري المتوسط

بدأت حضارة العصر الحجري المتوسط في فلسطين منذ ١٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد ، ودامـت حتى ٦٨٠٠ قبل الميلاد ، ومن أهم مواقعها الأثرية : مغارة الوادي والخيام والوعد وكباران والشقبة وقرى عين ملاحة شمال غربي بحيرة طربة ، وقد كشف عنها (جان برو) عام ١٩٥٦م وأرجحـاً حيث عثـرت الآئـنة كـثـيرـاً أيضـاً على آثار لـأـنسـان فـلـسـطـينـ وـذـلـكـ فيـ حـافـارـهـاـ التـيـ قـامـتـ بـهـ فيـ الـقـرـتـةـ بـيـنـ ١٩٥٣ـ وـ ١٩٥٧ـ مـ .

وقد اطلقت الآئـنة دورـيـ جـارـودـ عـلـىـ الحـضـارـاتـ السـابـقـةـ الذـكـرـ اـسـ الحـضـارـةـ الطـبـوـفـيـةـ نـبـةـ إـلـىـ وـادـيـ الطـرـفـ شـمـالـ القـدـسـ فيـ كـهـفـ . كـشـفـتـ عـنـهـ فيـ عـامـ ١٩٢٨ـ مـ وـاسـهـ كـهـفـ الشـقبـةـ .

وقد عـرفـ الـإـنـسانـ فيـ هـذـهـ الـمـرـحـلةـ المـوـقـلـةـ فيـ الـقـدـمـ تـأـيـسـ الـحـيـوانـاتـ وـتـرـيـتهاـ ، حيث عـثـرتـ الآئـنةـ دـورـيـ جـارـودـ عـلـىـ جـمـيعـةـ كـامـلـةـ لـكـلـبـ كـيـدـ فيـ مـغـارـةـ الوـادـيـ منـ كـمـوـفـ الـكـرـمـ . وـيـتـبـرـ فـيـلـيـبـ حـتـىـ هـذـهـ الـعـجـمـيـةـ أـوـ بـرـهـانـ لـتـدـجـيـنـ الـحـيـوانـاتـ ، وـيـمـتـقـنـ أـنـ إـنـسانـ تـلـكـ الـحـضـارـةـ دـجـنـ الـكـلـبـ حـينـ كـانـ لـاـيـزـالـ يـعـيشـ صـيـادـ ، وـكـانـ ذـاـ فـائـدـةـ فـيـ الصـيدـ وـالـحرـاسـةـ وـجـمـعـ فـضـلـاتـ الـطـعـامـ (١ـ)ـ كـمـاـ عـثـرـ جـارـستانـجـ عـلـىـ اـشـكـالـ تـشـلـ الـبـقـرـ وـالـماـعـرـ وـالـفـنـ وـالـخـزـنـ وـهـيـ مـقـدـمـاتـ نـفـرـيـةـ ، وـقـدـ صـنـعـتـ مـنـ الطـينـ . وـهـذـهـ تـؤـكـدـ إـيـضاـ مـعـرـفـتـهـ لـتـدـجـيـنـ الـحـيـوانـاتـ . وـقـدـ مـارـسـواـ الصـيدـ حـيـثـ عـثـرـ عـلـىـ اـعـدـادـ

للأدوات الصوانية ، والألات المدية واهـمـهاـ ماـ يـعـرفـ لـدـىـ الـمـقـبـينـ باـسـمـ النـصـلـ الـقـمـريـ ، وـهـوـ نـصـلـ صـوـانـيـ عـلـىـ شـكـلـ قـوسـ اوـ هـلـالـ . وـيـمـتـقـنـ وـلـيمـ فـ اـولـيـرـ بـاـنـهـ استـخـدـمـ كـرـأـسـ سـهـامـ كـانـ لـهـ فـرـضـةـ ، كـذـلـكـ السـائـرـ المـصـنـعـةـ مـنـ الـعـظـمـ لـصـيدـ الـاسـاكـ .

كـاـ عـرـفـ اـنسـانـ فـلـسـطـينـ الـرـاعـةـ مـنـ ذـيـ ١٢٠٠٠ـ سـنـةـ قـمـمـ وـقـدـ عـثـرـ المـقـبـونـ (ـالـآـئـنةـ دـورـيـ جـارـودـ وـتـورـفـ بـتـرـوـ كـانـلـينـ كـيـنـيـونـ)ـ عـلـىـ اـدـوـاتـ تـؤـكـدـ مـعـرـفـتـهـ لـلـرـاعـةـ ، اـهـمـهاـ مـاـ نـاكـشـ اـطـرافـهـاـ مـدـيـةـ وـمـعـاـولـ ، وـقـدـ صـنـعـتـ لـحـرـثـ الـأـرـضـ . وـأـمـاـ الـأـدـوـاتـ الـخـاصـةـ بـالـحـصـادـ فـيـ الـتـاجـلـ وـبعـضـهاـ كـبـيرـ الـحـجـمـ وـقـدـ صـنـعـتـ مـنـ حـجـارـةـ الـصـوـانـ ، وـكـذـلـكـ مـاـنـاجـلـ صـنـعـتـ مـنـ الـظـمـ بـعـضـهاـ كـأـكـمـلـ وـبعـضـهاـ مـكـسـوـرـ ، وـالـتـاجـلـ الـكـبـيرـ زـيـنـتـ بـرـؤـوسـ مـنـحـوـتـةـ لـحـيـوانـاتـ مـنـ الـبـيـةـ وـقـدـ بـنـتـ المـثالـ بـنـصـالـهـ أـسـنـانـاـ مـسـغـيـةـ مـنـ الـصـرـانـ تـمـتدـ مـنـ طـرـفـ النـصـلـ إـلـىـ طـرـفـهـ الـآـخـرـ . وـهـذـاـ النـوعـ ظـلـ مـرـوـفاـ بـفـلـسـطـينـ حـتـىـ الـعـصـرـ الـحـدـيـديـ مـعـ اـدـخـالـ تـعـدـيلـاتـ لـمـ بـعـدهـ عـنـ الـاـصـلـ . (ـوـلـيـسـ ثـمـ مـاـ يـسـتـخـرـبـ فيـ هـذـاـ الـاتـجـاهـ الـمـحـافظـ لـلـشـكـلـ)ـ ، فـاـنـاـ هوـ اـمـتـادـلـاـتـجـاهـ كـلـ الـعـيـاقـاتـ إـلـىـ التـسـكـ بـعـبرـتـهاـ الـاـجـتـاعـيـةـ الـتـيـ اـكـسـبـتـهاـ بـالـعـرـقـ وـالـجـهـدـ وـمـيلـاـهـ إـلـىـ نـقـلـ هـذـهـ الـخـبـرـةـ مـنـ جـيلـ إـلـىـ جـيلـ بـعـبـانـهـاـ تـرـائـاـ لـايـقـدـرـ بـشـنـ)ـ (ـ٢ـ)ـ .

كـاـ عـثـرـ فيـ وـادـيـ الـطـرـفـ عـلـىـ اـدـوـاتـ حـصـادـ وـهـيـ مـاـنـاجـلـ صـنـعـتـ مـنـ حـجـارـةـ الـصـوـانـ مـنـ النـوعـ الـمـرـوـفـ باـسـمـ «ـالـشـفـراتـ الـصـوـانـيـةـ»ـ

وقام باول تجربة في فن البناء ، وتنتمي كينيون أن أهل أريحا قد بناوا في بادئ الأمر بيتاً دائرياً صلباً وواسعاً ، ومن ثم قلل بعد ذلك ، فشيد أهل أريحا عدة بيوت دائرة اشتهرت على مساحة كبيرة وهي عشرة أفدنة وسكنها في بادئ الأمر نحو ثلاثة آلاف نسمة . وتبعد مساكن أريحا في تلك الفترة وكانتها بيت واحد وفيها الوسائل الدفاعية ، كما يبيّن أن مجتمع أريحا كان في تلك الفترة مجتمعاً متربطاً يتكون من جماعات ذات هدف واحد ويؤكّد ذلك ظام المدينة المحاطة بالأسوار الدافعية^(٣) .

شكلت مباني أريحا من جواليص الطين أو الطوب ، وجدرانها منحنية إلى الداخل كلما اتجهت إلى أعلى ، بحيث تعطي في النهاية قبة وكان لها مداخل متعددة ، ووجدت آثار لخشب في الجدران ، وهذا يوحي بأنّ السقف من أنسان وفروع من الخشب مجسّسة ، أما وجه العاشر، فكأنّ يتكون من الطين المنغلق باللواح من أشجار التليل ، وأما الأرضية ، فهي من الطين المجرول ، وتاريخ هذه المباني يعود إلى ٧٨٠٠ سنة ق.م. ولا تقل عن ٧٠٠٠ ق.م . وذلك حسب التاريخ بالكتاب المقدس^(٤) . وأحيطت المدينة بسور ارتفاعه عشرة أمتار ما زالت بقائه في مدينة أريحا القديمة .

وقد كان لهم تكثيرهم الديني الخاص . فقد وجد في «عينات» معابد ، وتبين أنّ أريحا وتاريخ معبد أريحا يعودان إلى ٧٨٠٠ سنة ق.م .^(٥) كما عرفوا المقابر حيث عثر في قرى عين ملاحة على مقابر جماعية وفردية وكان أهلها

وقد ثبت في قبة خلبية ذات شكل منحنٍ مثل المنجل ، ويعتقد أنها كانت تستخدم لعمادة القمح .

وعثر في أريحا على قرائب تستند بأجران ومخازن غلال ، كذلك أدوات لتعزيز العجوب وهي الأهوان وإبادي الأهوان والأجران .. كما عثر داخل الكهوف وفي القرى على مناجل ومناكيش .

وأهم ما يميز فلسطين في هذه المرحلة بناء القرى ، وأشهرها قرى عين ملاحة وتمود للنصر النطوفي البكر أي منذ ١٢٠٠٠ سنة قبل الميلاد) حسب التاريخ بالكتاب المقدس^(٦) . وقد بُنيت من الحجر ، وتميزت بمنازلها ذات التخطيط المعماري الدائري وأرضياتها من الحجر ، ومنخفضة عن سطح الأرض تمثل جدرانها إلى الداخل ، كما اتجهت إلى أعلى البناء ، بحيث تكون قبة في النهاية .

كما عثر على قرى أخرى بالقرب من بعيرة الحولة في (عينات) أسماء وأرضياتها من الحجر ، وعثر أيضاً في وادي النطوف شمال غربي القدس على بيت دائري مسقوفة بالقصب المخلوط بالتين ، وكذلك وجدت موافق مربعة في وسط كل بيت وقد أحاطت بأج悲哀 طليت بمادة بيضا ، قوية جداً وهي الجبس .

عرف البناء في هذه المرحلة القديمة في أريحا حيث عثرت الآلة كاثلين كينيوز ، على المخر مباشرة على بيت دائري التخطيط تامة التكcion وتمود إلى العصر النطوفي المتأخر ، وهي تدل على أول إنسان استقر في أريحا داخل منازل



ق . م . ٢٠٠ و كان من أهم ميزات الممارسة الكنعانية خلال عصر البرونز وال الحديد والمصور التي تلت وقد ظهر طراز القبة في مسجد قبة الصخرة ، فالمقدسون المصارعون والعمال هم عرب من فلسطين و سوريا .

أهم الراجع :

- ١ - د . نجيب حتى - تاريخ لبنان - مترجم ، دار الثقافة بيروت - لبنان - الطبعة الثانية ١٩٧٢ م .
- ٢ - ارنست بيشير - ضرورة الفن - مترجم - الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر - ١٩٧١ م . ص ٢٤٣ .
- ٣ - Kathleen, M. Kenyon : Excavations at Jericho 1955, From Exploration , Quarterly , october , 1955. Page 110,111.
- ٤ - Kathleen, M. Kenyon : Excavations at Jericho , From Palestine Exploration, Quarterly, July - December 1956 . Page 6.
- ٥ - Kathleen, M. Kenyon : Jericho , Archaeology - Vol , 20, No. 4 . (October 1967) D. 267.
- ٦ - د . ولسم ف . أولسبرت - آثار فلسطين - مترجم - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - الكتاب الحادي عشر - ١٣٩١ هـ ١٩٧١ م .
- ٧ - د . رشيد الناصوري - جنوب غرب آسيا وشمال أفريقيا - الكتاب الثالث - دار الجامعة العربية - بيروت - يناير ١٩٦٩ م من - ٤٦ .

يمسون بتنطية موئام بكل حجرة فسخمة لحقنها . وقد زودوا مقابرهم بالآلات الجنائزية وكذلك الحال في مقابر عينات حيث كان لهم مقايد محكمة في الدفن وقد زودوا مقابرهم بالآلات الجنائزية ٢٠٠ كما وجدت أوانى الطعام وأدوات الزينة في أماكن الدفن (١) وعرفوا أيضاً فن النحت والنقوش ، حيث عثر على تمثال صغير يمثل "غزالاً" منحوتاً من الطين ، وعلى تماثيل حجرية لرؤوس إنسان ، وعلى نحت يمثل عضو الذكير من الصوان في مفارة الوادي ، وهي عادة كنعانية ، كما مهروا في النحت والنقوش على الطين لرؤوس الحيوانات ومنها الشور والفزان .

ومن خلال عرضنا السابق نجد أن أهل فلسطين خلال العصر الحجري المتوسط عرفوا حياة الصيد وتربية الحيوانات والزراعة وبشاء القرى منذ ١٢٠٠ سنة ق . م . وظام القبة الماري وكذلك المقابر والنحت والنقوش وأدوات الزينة . وتشير هذه العصارة إلى بعض الدلالات الكنعانية الغربية وأهمها :

- ١ - النحت الذي عثر عليه في مفارة الوادي ويمثل عضو ذكير ٢٠٠ هذا النحت كان يستخدم في مراسم عبادة داخل المغارات . وقد استخدمت الحت الذي يمثل عضو الذكير في الاختلالات السنوية التي تقام في كل عام لدى الكنعانيين وخاصة منذ ٣٠٠ سنة ق . م . وتعرف باحتفالات عيد إله الخصب في مطلع الربيع وعيد آخر في تموز .
- ٢ - نظام القبة والذي عرف منذ ١٢٠٠

فلسطين

خلال العصر الحجري الحديث

إن معظم آثار العصر الحجري الحديث بفلسطين عمر عليها المئون في مدينة أريحا . ونقول الآنسة كينيون أن الآثار المادية المزيرة في أريحا ، تدل على أن الإنسان قد خطأ نحو المدينة منذ نحو ٧٠٠٠ سنة ق.م . « وان حضارة أريحا كانت بداية الخطط والاسناع الاولى لبداية الحضارة الإنسانية » . إذ إن البقايا الأثرية للعصر الحجري الحديث والمصر الحجري المترسّط « النطوفية المتأخرة » تعطينا دلالات على أن مدينة أريحا استقرت استقراراً كاملاً في نحو ٨٠٠٠ - ٧٠٠٠ سنة ق.م . (١) وقد سبق أن أوردنا أنه كان يسكنها في البداية نحو ثلاثة آلاف نسمة على مساحة عشرة أفدنة وتبعد وكأنها بيت واحد على ما فيها من الوسائل الدفاعية .

باتي :

١ - الخندق : وهو محفور في الصخور الكلية يبلغ عرضه نحو ٢٧ قدماً وعرضه أقدام و كانوا يملؤونه بالماء الذي يجلب مع نبع أريحا ، ويدل على ذلك طبقة الطمي التي تعلو الخندق .

٢ - البرج : دائري الشكل وقد بني من العجارة ، وهو مصمت الجدران ليس به فتحات وارتفاعه ٣٠ قدماً ، به سلم حجري يوصل الى قمة البرج وعدد درجاته ثمان وعشرون درجة . وهي تنزل بزاوية ٣٠ درجة ، وعلى عمق ٤٠ قدماً ، وكل درجة من درجات السلم تتكون من طبقة

وقد دلت البحوث الأثرية على أن أريحا حلت بها أمطار غلت الساكن القديمة ، ومن ثم اضطر أهلها لبناء مساكن أخرى . وقد وجد هذا النوع في تسع طبقات حفرية متالية ووطراز هذه المساراة الدينية مؤلف من غرف مجتمعة حول باحة تتوسطها ، بحيث تلتقي بداية الغرف مع نهايتها ، وهي ذات زوايا قائمة وجدرانها صلبة وأبراجها عريضة ، وذات أقواس دائرية . وقد بيت الجدران بقوالب من الطوب المسلح المفروش والمصنوع باليد . أما جدران وأرانيات الرغف والبالغات فقد طليت بطبقة رقيقة من



المبني الغريب ، ويidel هذا أنها ضحية أو قربان (٥) وهذا يذكرنا بسمايد الكنمانيين العرب فمن عادتهم دفن موتها من الأطفال تحت اسس المبني الدينية والدينية .

وقد غتر على شواهد دينية حجرية منتشرة بكثرة في فلسطين وعلى جانبي نهر الأردن وهي مؤللة من صنوف ودوائر حجرية ، وهذه أيضاً عادة عربية كتمانية ظهرت بشكل واضح بفلسطين منذ عصر البرونز المبكر وكذلك في سوريا ولبنان والأردن . إذ كانوا يضعون حجارة رمزية للالامة تحت الاشجار على الاماكن المرتفعة . وهي ضخمة ومستطيلة الشكل ، ومنها حجر يمثل إله الفيلة وحجر يمثل إله الخصب وحجر هو مذبح صخري للقربان .

وتفيد الحفائر الأثرية انهم آمنوا بالخلود والحياة الأخرى بعد الموت : ولذلك حرصوا على دفن موتها تحت أرضيات منازلهم ، كما عرفوا في النحت ، وخاصة التماثيل البشرية وتكترون من (أب - وأم - وابن) وهذا النوع من التماثيل جمعها ثالثاً الحجم الطبيعي للإنسان وهذا النحت الثلاثي يذكرنا بالثالوث في المبادرة العربية الكنمية ، فيدل على انهم عرب كتمانيون في هذه المرحلة . وقد وجدت الآلة كينيون تماثلاً تعتقد أنه يخص أم الالهة وهو صغير جداً ولا يتجاوز حجمه أكثر من حجم الاصابع طولاً ورأسه مفقود ، أما باقي التمثال فهو موجود . وقد ظهر المثال العباءة النصفاءة التي تتجمع حول خصر الالهة ، كما أفسر ذريعيها اللتين تضمها حول خصرها ، أما الإيدي فتسك بها

حجرية واحدة وقد قام البناء بتعميمها باستخدام المطرقة . أما السقف فقد صنع بالطريقة التي استخدمت في السالم نفسه ، وقد وصل عرض بعض تلك الحجارة إلى مترين ونصف . أما جدران مدخل السالم فقد غليت بطبيعة من الجبس المصنوع من الطمي . ويرى بوضوح آثار أصابع الاشخاص الذين قاموا بتطعيمها بالجبس ، وفي أسفل مدخل السالم وجدرانه أنقبي يتوجه ناحية الشرق . وتحتقدر الآلة كينيون أنه ربما أدى إلى فتحة لخارج البرج .

٣ - الأسوار : أحاطت أريحا بأسوار هي منيعة من الحجارة ، ومنها سور واضح يتكون من حجارة ، على ارتفاع ٢٠ قدماً . وكان لهم معابد اذ عثرت الآلة كينيون على معبد مؤلف من غرفة مستطيلة الشكل أبعادها ٦٧×٤٩ متراً ، وأرقتها منفطاً بالجبس المقصول .

وفي أحد أطراها محراب مؤلف من جدران منعنة بازان ، وبه قاعدة حجرية من الصوان الخشن ، وبجوارها ملقم حجر بركانى شكل بعنابة ، كذلك أشكال نذرية تمثل حيوانات مصنوعة من الطمى أو الصلصال ، وهناك وسط الغرفة حوض من الحجر مستطيل وصغير ، غطي سطحه بطبيعة من الجبس المقصول ، ثم حرق الجبس بعنابة بالنار (٦) .

وقد وجدت أيضاً مني غريب الشكل يعود إلى نفس مرحلة المبني المثلثة حصل واحدة توسطها ، وقد وجدت جاجسم للأطفال ، بل طفل كامل ، وقد وضعت جميعاً تحت أساس هذا



الرومانى واستمرت دون انقطاع حتى الآن ، وهي تُوَلِّفُ وثيقة أو هوية اثبات لاستمرارنا على أرض فلسطين .

أما الرؤوس الحليقة فانتي أعتقد أنها رؤوس كهنة معابد ، وهم عرب كنعانيون ، وكان الرأس المخلوق ميزة من ميزات الكنمتوت العربى الكنعاني ، وقد ظهر الكهنة الكنعانيون العرب على جدران طيبة عام ١٤٢٠ ق.م . وهم حليقو الرؤوس ، يقدمون الجزية . وقد عرفوا الفخار في هذه المرحلة وهو نوعان -

النول الأول - الفخار غير المحروق وقد وجدت كينيون خمس قطع دائيرية الشكل صنعت من الصلصال وهي رقيقة تماماً مثل النقود ويعتقد أنها قطع عملة ، كما ثارت على قطعة أخرى مخروطية الشكل من الصلصال وغير محروقة وتتميز بأن عليها أشكال خطوط متواترة ، وتعتقد الآنسة كينيون أنها أختام ، وتاريخها يعود إلى ٦٨٠٠ ق.م .

النوع الثاني - الفخار المحروق ويسود تاريخه إلى ٥٥٠٠ ق.م . يعتقد بعضهم أنه يعود إلى ٥٠٠٠ سنة ق.م .

والفخار المحروق عثر عليه كل من جارستانج وكينيون في أريحا ، واستكليس في أريحا وقرى اليرموك . والفخار الذي عثر عليه جارستانج اتخذ في بادئ الأمر شكل الاخواض المجوفة في الأرض ومن ثم بُطُّن بطبقة من الكلس ، ويبدو أن ذلك استخدم مخازن لحفظ الجبوب وجمع الماء . ثم تطور واتخذ أشكال جرار لها

صدرها وهذا التمثال على حسب اعتقادى هو تمثال لآلهة الخصب في أريحا وهي التي عرفت أيام العرب الكنماليين باسم آلة عنابة . حيث كانوا ينشئون رسوماً لها خلال عصر البرونز وما تلاه بنفس الطريقة التي ظهرت عليها تمثال أريحا . كما أن تمثال هذه الآلة يشير إلى معرفة أهل أريحا للتنسيج منذ فترة لاتقل عن ٧٠٠٠ سنة ق.م . لأن التمثال يعود تاريخه إلى ٦٨٠٠ سنة ق.م . (١) .

وقد عرّفوا النحت الذي يمثل الحيوانات ، حيث عثر على اعداد كبيرة منها ، كأشكال نذرية مشكّلة - منها الماعز - الماشية والخنازير كما وجدت تماثيل لاعضاء التذكرة داخل المعابد وهي عادة عربية كنعانية الغرض منها تقدير الخصب .

ووُجد داخل المعابد رموز عربية كنعانية منها قاعدة حجرية صنعت من حجر الصوان الخشن وحجر بركانى . شكل بعثانية . وقد وجد إلى جوارها الاشكال النذرية التي تمثل الحيوانات (٢) .

وأهم ما يميز هذه المرحلة ، « النحت الصورى » وقد تمثل بجماجم مغطاة بطبيقة من الجبس ، بعضها يعود إلى ٦٨٠٠ سنة ق.م . والبعض إلى ٥٠٠٠ سنة ق.م . وعليها علامات بعضها له شب مرسم وبعضها حليف الرأس ، وقد ظهر على الجزء العلوى للرأس في بعضها غطاء ، يشبه غطاء الرأس المعاصر لدى السيدات الفلسطينيات ويعرف حاليا باسم « الواقعية » أو « الصادقة » . وظهرت هذه خلال فترات عصر إبرونز والحاديسي والعصر اليوناني

حوار بسيطة وقمر مسطح ومسكات على شكل
الكرة او المروة .
اما فخار استكليس فقد زين برسوم تمثل
هيكل المسکة .

والفخار الذي عثر عليه الآنسة كينيون
في حفائرها في الطبقه (9) يتميز بأنه مخلوط
بالتبن وزمزم بعض الاشرطة من عظام السردين ،
وقد رسم الفنان عليه أشكالاً هندسية اشتغلت
على وحدات هندسية منها المثلثات والخطوط
المترتبة بزوايا هندسية متفرجة . والجدير
بالذكر أن بعض اشكال فخار أريحا تشبه اشكال
الفخار النسلطي المعاصر شبيها واضحا وأهمها
الاناء المروف حالياً (بالزبدية أو صحن أبو
عشرة أو اللقان) وفخار أريحا يعود الى
سنة ق.م . على الاقل . وهذا الشابه راجع
للمحافظة على استمرارية الشكل عبر التاريخ
ليقى شاهداً على وجودنا القديم في فلسطين .
من خلال عرضنا السابق ، نجد أن حفائر
فلسطين والتي تعود الى العصر العجري
الحديث . تدل على أنها عربية كنعانية .

اهم المراجع :-

- Kathleen, M. Kenyon : — ١
Jericho , Archaeology , vol , 20,
No. 4. (October 1967 - P. 268 .
270.
- Kathleen, M. Kenyon : — ٢
Excavations at Jericho , 1956
From Palestine Exploration
Quarterly July - December ,
1956. Page 6.
- ٣ — د رشيد الناصوري — جنوب غربي
آسيا وشمال افريقيا — الكتاب الاول — ص ١٤٠

« الباب الرابع »
فلسطين
خلال العصر العجري النحاسي
(٥٠٠٠ - ٣٠٠٠ سنة ق.م)
قامت خلال هذا العصر علة حضارات هامة
متصل بعضها بعضها : أريحا - ووادي
غزة - والفسولية - وبئر السبع - ومجدو -
وبيت شان - والخضيرة - وتل الفارعة - وتل
جازر ، حيث تطورت الحياة في جميع مظاهرها ،
واكتشفت معدن النحاس ، وظهرت الزراعة
المعتمدة على الري ، وقد شملت عدة انواع من
الحضارات وهي الخس والبصل والثوم
والحمص والتلول والتوابيل .
ويعتقد أنها اثرت في ارتفاع قائمتهم وقوتها
أبداً لهم قياساً الى من تقدموهم من اسلامهم ،
وي يكن القول انهم كانوا مزارعين بالدرجة
الاولى ، وقد عرفوا الى جانب زراعة الحبوب ،
زراعة الزيتون ، والنخيل ، اما حياة الصيد
فكانوا بالنسبة لهم شيء ثانوي (١) .
كما كانوا يزرعون العنب والتين ، وقد
عثر مكالستر على حضر ذات تجويف خصصت

— دار الجامعة العربية - بيروت - سبتمبر
١٩٦٨ م .

— Excavations at Jericho - 1954. — ٤
by Kathleen M. Kenyon (Director British School of Archaeology in Jerusalem Page 9).

٥ — نفس المرجع السابق من ٩
— An Article from Scientific American, April 1954, Vol. 190,
No. 4 (Ancient Jericho) by
Kathleen M. Kenyon, Page 81.



لصر العنف والزيتون ، وقد عثر على معاصر الشار المنقورة في الصخر ، في أماكن متعددة وخاصة مدينة الخليل ٠

وأهم آثارهم المعمارية تتكون من منازل ومعابد وأضرحة ٠ فالمانزل في الفسولية ، وقد بنيت جدرانها من الطوب اللبن المتوسط الحجم على أساس من الحجر ، أخذ من المنطقة نفسها ، وقد غطيت سقوفها بالقصب وأغصان الأشجار ، وأمتاز فن المعمار بالابنية الكبيرة الحجم والتخطيط المعماري المستطيل ، وبعض المباني تقابل منازلها باحة ، وقد احيطت المنازل من الخارج بأسوار ، وبعض منازل الفسولية شيدت أسماها وجدرانها من الطوب اللبن ٠ وأما السقوف فقد استخدموا الخشب في تعطيتها لوفرته في المنطقة نفسها ٠ وكان لهم معابد في الفسولية وتل جازر وبيت شان والخضيرة وغزة وبئر السبع ٠

واهتموا ببناء الأسوار حول مدنهم ، ومنها تل جازر حيث احيطت بسور من الطوب الخشن وبقيت مدينة أريحا محاطة بأسوار عالية وخنادق مملوءة بالماء وبرج حجري يحمي المدينة ٠ وفي بئر السبع حفروا منازلهم داخل الصخور ، ويؤدي إليها ممر أو ممار ٠ والمر يؤدي بدوره إلى غرف جانبية وقد حفرت في الصخر ٠

كما عرفوا التصوير الجداري : - حيث رسموا على جدران مدينة الفسولية لوحات تصويرية متعددة الألوان ، وتعتبر أقدم فريسكو في العالم القديم (٢) ٠ وأسلوب هذه اللوحات

يتميز بالطابع الزخرفي الهندسي ، وأهم هذه اللوحات ، لوحة « النجمة الثانية » ٠ وكانت يرميرون بهذه النجمة إلى كوكب الزهرة ، وكانت هذه معبودة لديهم كما كانت الهة الخصب ٠ وقد قلدتها اليهود فرسموا نجمة سداسية ٠ نقلًا عن النجمة الثانية الكهانية التي يعود تاريخها إلى ٤٥٠٠ سنة قبل الميلاد ٠ وظهرت هذه النجمة الثانية في الزخرفة الإسلامية على أيدي فناني فلسطين وسوريا الذين قاموا بتشيد مسجد قبة الصخرة وزخرفته ٠ وهذه النجمة ما زالت ظهرت حتى أيامنا هذه على الأزياء الفلسطينية المطرزة وتعتبر من أساسيات زخرفة فن التطريز الفلسطيني المعاصر ٠

وهناك عدة لوحات مرسومة ، منها لوحة تمثل طائراً ملوناً يحاكي الطبيعة ، ولوحة ملونة تمثل رجلاً يجلس أمامه شخصان ، يلبس أحدهما حذاءً مطرزاً (٣) ٠ وبهذا فقد عرف التطريز بفلسطين منذ ٤٥٠٠ سنة قبل الميلاد ، كما رسموا اشكالاً أدمية وحيوانية على سطوح الاحجار ، حيث عثروا في مجدو على رسوم تمثل ذلك ، كما عثروا على (دلاليات) مرسوم عليها ، منها دلالة تمثل فتاة ويدها زهرة ، ويعود تاريخها إلى الالف الرابعة قبل الميلاد ٠

وعشر المنقوبون على تماثيل نذرية تمثل البقر والماعز والاغنام وعلى تمثال يمثل جسد امرأة عشر عليه في بئر السبع ٠ وهذه تمثل الهة الخصب عناء او عشيارة الكهانية ٠ هذا وقد قدسوا الحمامه وفتحوا لها تماثيل ، وقد لازمت كهنه

للمقاديد الكتئانية خلال العصور التاريخية وقدسها
الفلاحون في فلسطين لصوتها ، يقولون أنها
باركة وتبعد ربهما .

كما عرقوا صنف الفخار ومهرموا في زخرفة
وهو نوعان : الأول الفخار الجنائزي والثاني
الفخار الديني ، والفالخار الجنائزي : يمثله
المدافن او التوابيت الفخارية ، وبعضاها على شكل
بيوت وترتजز على قوائم اسطوانية اربع ولها
صف دائري وهو غير مزخرف ، وتوابيت اخرى
مؤلقة من صندوق مستطيل من الطين ، يميل من
الاعلى مثل « الجبلون » وعليه زخارف على
اسلوب اللوحات الجدارية التي عثر عليها في
مدينة الفسولية ، وقد وجدت بالقرب من قرية
الخضيرة على الساحل الفلسطيني .

وزخارف هذه التوابيت ما زال يوضع
على الازياء الفلسطينية المعاصرة . وقد عثر في
تل الجزر بالقرب من ابو شوشة ، على أواني
فخارية مملوقة بالطعام والشراب بجوار الموتى ،
وهناك جرار فخارية كان يوضع بها الاطفال
الموتى ويدفنون تحت أسس المباني والمباني أو
المبادر ، عثر عليها في تل جازر وبيت شان
والفسولية وأريحا . وما زالت هذه العادة
الكتئانية العربية تمارس لدى الفلسطينيين
فعندما يموت طفل دون السنة ، فانهم يضعونه
داخل جرة فخارية ثم يدفونونه . وهذه العادة
الاسطورية تعطي دلالات على استمرارية شعب
واحد عربي كتعانى على هذه الارض .
واما الفخار الديني : فقد عثر على أعداد
كثيرة منه في بيت شان وتميز بلونها الاسود ،

اهم المراجع :-

- ١ - د. وليد الجادر - دراسة مترجمة في حضارة العراق والشريعتين الاوسيط والادنى القديمة - مجلة الاقلام - بغداد - العدد السادس، ص ٧٣ .
- ٢ - عبد الرحمن الزرين - رسالة الماجستير - الفن التشكيلي في فلسطين عبر التاريخ ١٩٧٥ - جامعة حلوان - ص ٨٥ .
- ٣ - د. وليم ف. اوبرايت - آثار فلسطين ص ٧١ - مترجم - المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - ١٩٧١ م .



«الباب الخامس»

فلسطين

خلال عصر البرونز

٣٠٠٠ - ١٢٠٠ سنة ق.م

بيت شان - شكيم - تل ييت مرسيم - عكوب
 يافا - عسقلان - غزة - بئر السبع - عقرود -
 - تل جاز - تل الفارعة - أورشليم - مجدو
 ييت يراح ٠

وقد سموا بالكتنائين نتيجة لاشتهرهم
 بالصيغة الارجوانية الحمراء ، التي كانوا
 يستخرجونها من أصداف بحرية تكثر على
 الساحل الكنعاني ، واسمها أصداف الموركس
 وهم لم يتاجروا بالصيغة ، بل تاجروا بما اتجهه
 نساؤهم من الشاب المطرزة والمصبوغة بالصيغة
 الارجوانية ٠

وكان هؤلاء قبائل تناقضت فيما بينها على
 الرغم من صلة القرابة والجنس بينهم ، فدفعهم
 ذلك الى بناء قلاع ضخمة ، وأسوار عالية حول
 مدنهم كي تحمي كل قبيلة نفسها وتendum حكمها ،
 ولهذا اتشر ظام المدن المستقلة ، توقف كل
 مدينة او مدینتين مملكة ، وكذلك الحال في
 سوريا ولبنان والاردن ٠

وقد رأعوا في بناء مدنهم المحصنة ان تكون
 على تل مرتفع عن سطح الارض التي حوله
 بشكل ملحوظ ، وأن تكون الارض منبسطة
 شيئاً حول التل بحيث يمكن رؤية الاعداء
 بسهولة اذا قدموا الى قلعتهم التي يقيمهون فوقها
 مدینتهم ، كذلك يجب ان يكون التل بالقرب من
 مصدر ماء للشرب ٠

وقد بنا مباني دينية ودينية وجنازية ،
 ولكن الاهتمام الكبير وجده الى (الدفائنات)
 في جميع المدن ، فمثلاً ، بلغ سمك خربة كراك
 نحو ثمانية امتار ، كما عثر على مبنى محصن في

تعبر مرحلة عصر البرونز من المراحل
 التاريخية الهامة ، ذلك لما جدّث خاللها من اتصال
 وتنقل وغروات بالنسبة لسكان العالم القديم ،
 ولوقع فلسطين في هذه المرحلة بين حضارتين
 عظيمتين ، مصر ، وأرض الرافدين ، وقد انعكس
 ذلك كلّه على الحياة والمجتمع بفلسطين ٠

ويقسم الباحثون عصر البرونز الى ثلاثة
 عصور وهي كالتالي :

- ١ - عصر البرونز المبكر ويتدّ من ٣٠٠٠ - ٢١٠٠ سنة ق.م ٠
- ٢ - عصر البرونز المتوسط المتأخر ويتدّ من ٢١٠٠ - ١٦٠٠ سنة ق.م ٠
- ٣ - عصر البرونز المتأخر ويتدّ من ١٦٠٠ - ١٢٥٠ سنة ق.م ٠

وستحدث أولاً عن عصر البرونز المبكر ٠
 مع بداية هذا العصر حدث انتشار للعرب
 داخل حدودهم وظهرت تنقلات بشكل واضح
 وملموس . حيث اضمّ لعرب فلسطين عرب
 قادمون من أرض الرافدين ومن جنوب بلاد
 العرب . وقد أطلق على العرب سكان الساحل
 السوري (سوريا - لبنان - فلسطين)
 الكنعانيون وعلى سكان المناطق الداخلية البعيدة
 عن الساحل « العموريون » ٠
 وأهم مدن الكنعانيون بفلسطين أريحا -

المتأخرة منها قد تميزت بالخشوات الطينية والحجارة ، والجدران القائمة من الطوب (٢) . تبلور الفكر الديني الاسطوري الكنعاني ، في سوريا عامة خلال هذه المرحلة ومنها فلسطين فابتكروا الله وبنوا لها معابد واصبحوا يقدمون لها القرابين ، ويقيمون لها مواسم سنوية . واهم هذه الالهة « عليان بعل - عناء - عشيرة او عشرة - مت - ايل - حارون - شالم او شليمو - داجون » . والاسطورة الكنعانية بوجه عام هي تجسيد للمظاهر الطبيعية ، حيث يصور الصراع بين المبود بعل ، إله الخضرة والاطمار ، وبين المعبود « مت » إله الموت والحصاد ، فيلتقي بعل مع مت ، ويقضى مت على بعل ، وفي هذه الفترة تكف الحياة عن الاتصال والخصب . وتحت عناء ومعها عشرة عن المبود بعل أو « عليان بعل » الى أن تتعثر عناء على مت وتذبحه بسكين الحصاد ، المنجل ، وتذروه بالمدراة في حقول كنان ، فتعود الخضراء اليها وهكذا تتوالى العملية ، فإذا ظهر عليان بعل ، اخْتَنَى « مت » . وفي هذا حسب اعتقادهم استمرار لفصول السنة ، وفي كل عام كانوا يحتفلون باليوم الذي مات فيه إله الخصب فيقيمون عيدها سنويًا مدته سبعة أيام ، يقومون ببطوسمهم ، وأهمها رقصة المعابد ، وهي الدبة ، التي يرقصون فيها على قرع الطبول ونغمات الناي . وهناك نصوص تشير الى انه كان للكناعيين العرب ، عيدان عيد في بداية الربيع ، وعيده في شهر تموز . وعندما حل الدين السماوي ، تركوا

خربة كراك ، بلغ سبك اسواره نحو ثمانية امتار ، كما عثر المنقبون على مبني مستطيل الشكل . أطواله تراوح بين (٤٠ - ٣٠ مترا) وسنك جدران المباني عشرة امتار . ووجد بالمبني مدخل في جهة الشرقية ، وقد بلغ عرضه نحو سبعة امتار (١) . وهذا المبني يدل على استمرار نظام القبة خلال عصر البرونز وقد ظهر بفلسطين منذ ١٢٠٠ سنة ق.م ، وما زال حتى الآن .

شاع طراز الاسوار العالية في كافة المدن ، وهو في الغالب مكون من جزئين ، سفلي منحدر من الجانبين ، وذلك لكي يتحمل سنك الجدار ، ويدعم به المبني وعلوي قائم . وقد عثر على هذا الطراز في بيت شان ومجدو وتل جاز حيث بلغ سنك جدرانها نحو اربعة امتار ونصف .

ولكن مدينة اريحا امتازت عن بقية المدن الفلسطينية بنن (الدفّاعات) حيث اهتموا بها الى حد كبير ، وتكون الدفّاعات من خنادق ، ثم منحدرات مائلة يتوجها من أعلى جدران شديدة الارتفاع وعريفة . وقد عثر في احدى حفائر اريحا على خندق كثير الاجزاء على شكل ٧٧ ويحيط به منحدر طوله ١١ مترا ، وارتفاعه ٧٥ و ٧ مترا وهي من الطوب . وداخل هذه الاسوار وجدت مبانى بلغ سنك جدرانها حجرا واحدا ، وهي أحجار طرية ناعمة مصنوعة من الصلصال الاخضر ، وقد وجدت في حالة غير جيدة ، ويدو من الحفائر انها بنيت ثلاث مرات . والمباني المبكرة منها بنيت منفصلة بعضها عن بعض بخشوات ركامية سميكه ، ولكن المباني

كانت مئلقة من غرفة واحدة لها باب في أحدى أضلاعها الطويلة . ويعود ذلك الى اذ الاحتفالات الدينية كانت تقام في الماء الطلق أمام المعابد الجنائزية ، فتمثل في المقابر العديدة التي عثر عليها المتقبون في أريحا وتل الفارعة وخربة كراكش وغيرها من مدن عصر البرونز المبكر وهي نوعان :

الاول : مقابر جماعية ، وهي قبور واسعة جدا ، وتحتوي على مقابر فردية ، بداخلها أوعية فخارية قرابين ، وأواني طعام وشراب لاعقادهم لعالم الآخر .

الثاني : مقابر فردية وهي صغيرة مخصصة لنفر واحد ، وأثاث القبر في الغالب يتكون من خنجر أو دبوس شعر وخرز وأواني طعام ، وشراب ، والجدير بالذكر أن هذين النوعين يستخدمان حتى الآن في مدن فلسطين وقرها . وقد اهتموا بالصناعات الفخارية ، وهي عدة أنواع :

- ١ - الفخار ذو الكسوة الشرطية .
- ٢ - الفخار ذو الحزم الزخرفية الملونة .
- ٣ - فخار خربة كراكش .

٤ - الفخار ذو المقابض الظرفية .

ومعظم أنواع هذا الفخار ما زال يصنع حتى الآن بفلسطين ولاسيما في غزة وخان يونس والخليل . ومن هذه الاشكال (البريق - والزبية وصحن ابو عشرة واللقان والبوشة والقلوشة والزير) .

كما عرفوا من التطريز يؤكّد هذا ما عثر عليه المتقبون من آثار الأنوار وأنقال الأقوال

الاساطير والمتنا . ولكن أعياد الالهة لم تمس أو تنته ، بل تحولت الى الافراح الفلسطينية ، فالفرح الفلسطيني او العرس ، يقام لمدة سبعة أيام بلياليها تخalle رقصات الدبكة ، وهي في الاصل رقصات المعابد الكنعانية .

وأسوء الالهة الكنعانية ما زالت تطلق على قرانا ومدتنا حتى الان وهذه الاسماء هي : داجون او دجاني - عناق وعشيرة - وعليان . وهذا الحفظ التاريخي للعادات والاسماء الشخصية ، وأسماء القرى والمدن هو دلالة على الاستمرارية والارتباط بتراث أجدادنا العرب الكنعانيين .

وقد أقاموا الآلهتهم الاسطورية معابد عديدة في مجلو وأريحا وبيت شان وغزة ، ويعود تاريخها الى مطلع الالف الثالث قبل الميلاد . وتحت جدران هذه المعابد عثر على جثث أطفال رضّم ، وهذه العادة كنعانية . وداخل المعابد عثر على صناديق صنعت من الفخار أو الصلصال لخزن الفلال ومنها معبأة بأريحا وكذلك معبأ في تل الدوير (٣) .

وخير مثال للمعبد الكنعاني ، هو معبأ مدينة عاي . وهو مستطيل الشكل وبالباب الرئيسي في أحد أضلاعه المستطيلة . وقد بني بحجارة غير منتظمة ، سوت بالدق والنحت . كما هو متبع حتى الان في بناء القرى الجبلية والمدن مثل الخليل ونابلس ورام الله وبيت لحم والقدس) أما سقف المعبأ فقد كان مقاما على أعمدة خشبية قائمة منحوتة نحتا جيدا . الواقع أن جميع المعابد التي عثر عليها

ولكلات الفزل في كل بيت من بيوت عصر البرونز
المبكر ٠

وهكذا يتضح لنا عروبة فلسطين خلال
عصر البرونز المبكر ، تؤكدتها الدلالات الأثرية،
الملموسة والعادات والتقاليد والصناعات التطبيقية
المتوارثة حتى الآن ٠

اهم المراجع : -

١ - عبد الرحمن الزرين - رسالة الماجستير
- الفن التشكيلي - في فلسطين عبر التاريخ ص
١١٤

— Jericho - by Kathleen M. — ٢
Kenyon From Archaeology, Vol.
20, No. 4.
(October 1967) Page 274.

— Excavations at Jericho - 1954, — ٣
by Kathleen M. Kenyon. (Director , British School of Archaeology in Jerusalem Page 14).

«الباب السادس»

فلسطين خلال عصر البرونز المتوسط

٢١٠٠ - ١٦٠٠ ق.م

تشير الحفائر الأثرية الى أن أهل فلسطين
خلال عصر البرونز المتوسط كانوا يقيمون داخل
مدن محصنة ، بأسوار عالية سميكة ، ومزودة
بشرفات وأبراج مراقبة ، ومنحدرات مائلة بجوار
الأسوار ، وفي بعض المدن كان يحفر خندق حول
الأسوار يملا ماء لحماية المدينة ، وكانت بعض
المدن محاطة بسورين أو ثلاثة أسوار متالية ،

لأن المدينة لها ملك ، وبذلك فان كلمة « مملكة »
في سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ، خلال
فترات عصر البرونز وال الحديد ، تعني مدينة
أو مدينتين ، وما حولهما من أراضي زراعية ،
لأن كل مدينة كما سبق أن ذكرت عند كلامي
عن عصر البرونز المبكر ، كانت ملكًّا قبيلة ،
ورئيس القبيلة هو الحاكم ، ويلقب أحياناً بالامير
ولكن اللقب الفالب هو « الملك » ٠

وكانت كل مدينة أو مملكة مستقلة بذاتها ،
الحاكم وجنته يعيشون داخل أسوار المدينة ،
وكان طبقة المالك والتجار قصور خاصة . وبقية
الشعب يزرعون الأرض ، ويقومون بالصناعات
التطبيقية وغيرها . وإذا قامت حرب أو حدث
هجوم على مدينة ، فإن المزارعين والتجار وغيرهم
يلجؤون إلى أسوار المدينة المحصنة ، وكثيراً
ما كانت تتشبث حروب بين المدن أو بين هذه
الممالك الصغيرة ، ولذلك حرست كل مدينة على
حماية نفسها وأفراد قبائلها . وقد حال هذا دون
قيام وحدة بين ممالك فلسطين وسوريا ولبنان
والاردن . يعكس مصر التي كانت تعيش تحت
أمرة حاكم واحد ، إذ ساعد هذا على قيام
أمبراطورية ضاربة وقوية متقدمة في جميع العلوم
والفنون القديمة ، وجعلها مرهوبة الجانب في
وجه المغيرين ، وكذلك الحال في أرض الرافدين ،
حيث قامت أمبراطورية قوية .

(وظهر فيلسوف ، ترجع إلى أمبراطورية
حمورابي البابلية (٢٠٠٣ - ١٩٥٠ ق.م) أمراء
محليين كانوا يتقاتلون بلاد كنعان « فلسطين
وآمور ، أو سوريا » وكان أهم اولئك الملوك



بآلاف السنين ، ويبدو أن الوافدين الجدد ، هم عموريون من القبائل المتجولة التي لم تستقر بعد ، وهؤلاء وصلوا إلى دلتا النيل .

ويعتقد بعض الباحثين أن الدافع لذلك اقتصادي ، وربما كان الحصول جدب في منطقة الشرق الأدنى بأسره . وقد أشار إلى ذلك مستشهدًا بتسجيل « الملك أوناس آخر ملوك الأسرة الخامسة في الطريق الجنزي الخاص بهرمه ، لأحداث مجاعة شديدة في مصر » (٣) .

وعده قريب من توقيت هذه المجرات ، بل وتشير الحفائر إلى أنه « في نحو ٢١٥٠ سنة ق.م ، غزا الاموريون فنيقاً وفلسطين ، حيث عم الغراب والحرائق معظم المدن » (٤) .

وتشير الحفائر أيضًا أن العموريين وصلوا من شمال سوريا مع بداية عصر البرونز المتوسط ، وساندوا الأكاديين أبناء جنهم فسيطرولا على السومريين ، وأخضعوهم لسلطانهم ، وذلك نحو ٢٢٣٧ ق.م وقد بَرَزَ منهم ملك مدينة عرفت باسم بابل ، واسمها « سوموابم » ولكن سرعان ما أصبح قويًا فعن قسمة ملوكها وذلك في نحو ٢١٥٠ ق.م . وهو يعتبر مؤسس مملكة بابل الأولى ، التي كانت عاصمتها مدينة بابل . ولكن هذه المملكة قوية وأصبحت بعد ذلك بقرن ، عاصمة أول إمبراطورية عربية عظيمة في أرض الرافدين وذلك على يد حمورابي « ٢٠٠٣ - ١٩٦١ ق.م » .

كانت بابل المدينة الأولى والأجمل بين مدن غربي آسيا ، ويبدو أن هناك هجرة عمورية

الكتناعيين أو الفلسطينيين ملك « يموس » أو « أورشيليمو » . وكانت تمتد مملكته حتى الكرمل ، وهكذا تبدو أورشيليمو ، مدينة ملك السلام ، معروفة منذ العهد البابلي ، وفي جنوب فلسطين في التقب تميد حفائر « نلسون جلويك » أن التقب كان عامراً بالسكان خلال عصر البرونز المتوسط حيث عثر على « قرى كثيرة صغيرة من الحجر تسكنها أقوام نصف بدوية ، منتشرة في كل المنطقة القاحلة التي تقع جنوبى بئر سبع) (١) .

ويبدو لي أنهم من قبائل المدينيين الذين انتشروا حول بربخ السويس وبجنوب فلسطين وهم الذين انجدوا « سنجوي » ، ومدوا له يد العون وساعدوه في إتمام رحلته عبر فلسطين ثم لبنان ، واستقراره أخيراً في سهل البقاع بسوريا .

كما أن اسمي ملكي المدينة ، ملكيصادق وأدوناي – صادق (نحو ٢٠٠٠ ق.م) هما من أسماء العلم المعروفة في ذلك العهد (٢) . و يجب أن يعرف أن اسم القدس الكنعاني هو « أورشليم أو اورشالم » وقد ظهرت هذه المدينة خلال العصر الحجري النحاسي ، ودلت حفائر ايله بسوريا ، على أنها أحدى المدن الكنعانية المعروفة منذ ٢٥٠٠ ق.م واسمها مشتق من اسم الإله الكنعاني « شالسم » . أي أن اسمها « أورشالم أو أورشليم » .

وتشير الحفائر التي قامت في فلسطين إلى أن هناك وافدين جددًا من سوريا الشمالية ، يتضمنون إلى سكان فلسطين الذين استقروا واقبلهم

أوتق بما يجاورها منها في عصر البرونز المبكر ، وخاصة خلال الفترة المتداة منذ أوائل القرن التاسع عشر قبل الميلاد ، ولكن بعد نحو عام ١٧٥٠ ق.م ، وبعد سقوط الاسرة الثانية عشرة المصرية . لم تستطع مصر بسط نفوذها من جديد إلا على « جيل » .

بدأ نفوذ الهكسوس العسكري بالظهور وذلك قبل نهاية القرن الثامن عشر قبل الميلاد بوقت قصير ، واستمر نفوذهم هذا حتى قبيل عصر البرونز المتأخر في مصر ، وبقي في بلاد كنعان قوياً حتى خلال القرن الاول من عصر البرونز المتأخر . وقد اختلفت الآراء حول هوية ذلك الشعب الذي يسمى بالهكسوس ، والذي امتاز بقوته العسكرية وميله للحرب واستخدام المركبة الحربية التي تجرها الجياد ، ولكن اتضحت لي من خلال بحثي أنهم عرب من الكلعانيين والعموريين « سكان سوريا ولبنان وفلسطين والاردن » .

ونستطيع أن تبين ذلك من خلال الآتي :
١ - المؤرخ المصري مانيثيو . هو أول من استخدم اسم الهكسوس أو لفظة الهكسوس وهذا المؤرخ ظهر متأخراً إذ كتب باليونانية وفسر اسم الهكسوس على أنه يعني « الملوك الرعاة » ويصفهم في بعض النصوص فيقول :

« نزلت علينا لفحة من غضب الله . فقد تجرأ شعب وضعيف الاصل من الشرق لم يتربأ أحد يقادمه على غزو بلادنا فسيطرروا علينا بالقوة ، ودون صعوبة حتى ولا معركة ، وبعد أن تغلبوا على حكامنا فانهوا أحرقوا المدن

آخر خرجت فعلاً من سوريا الشمالية ، في اتجاه آخر وذلك في فترات متقطعة بين ٢٣٠٠ ، ٢١٥٠ و حتى ٢٠٠٠ ق.م ، وقد غزت فلسطين ، وظهر ذلك واضحاً في حضارة أريحا ولاكيش وتل بيت مرسيم ومجدو وبيت شان ، كما غزت الساحل السوري ، ويشير إلى ذلك تدمير مدن عصر البرونز المبكر الرابع بفلسطين ، كما يظهر أيضاً على ساحل فلسطين ، وعلى الساحل السوري في جيل وأوغاريت وصورو وصيدا . ولكن هؤلاً سرعان ما ذابوا في أخوانهم من العموريين والكلعانيين الذين سبقوهم إلى الاستقرار والتطور والسكن داخل المدن المحسنة وترك مرحلة البداوة .

ولذلك نرى سكان فلسطين خلال هذه الفترة ، على رغم أنهم عموريون وكتلانيون فإن هجرتهم أو تقلاتهم المتالية جعلت أسبقهم أكثر استقراراً وتطوراً . ولهذا كان هناك سكان مدن محسنة مثل أريحا وشكيم ومجدو وبيت شان وبيوس أورشالم وعسقلان وبافي وشارون وهيبا وبيت شمس وهazor ، وتل بيت مرسيم وعاء وتل الجزر وبئر السبع ، وغيرها . كما كان على جانبي نهر الأردن قبائل بدوية ، ونصف بدوية وذلك في أواخر القرن العشرين قبل الميلاد ، وحتى بعد ذلك بقى شرقى النهر مأهولاً بالسكان ، ولكنهم ظلوا بدوا رحلاً ، كما تشير إلى ذلك نصوص اللغات المصرية من الاسرة الثانية عشرة .

ويفهم من النصوص المصرية أن فلسطين ابتداء من بداية هذا العصر أصبحت علاقتها



كانوا يلبسون ملابس مطرزة ، النساء منهم والرجال والأطفال والشيوخ ، وهي مميزة للعرب الكنعانيين ، وهذا يعني أن المكسوس عرب كنعانيون من سكان سوريا ولبنان وفلسطين والاردن .

٣ - قد ورد على لسان مؤرخ العلم « جورج سارتون » مأخوذاً عن المؤرخ ، المصري مانيثيو ومجيلاً رأيه ما يفيد بأن الفينيقيين أتقنهم من المكسوس ، حيث يقول « تكلم أولئك الفينيقيون لغة أقرب إلى اللغة العبرية » (٦) منها إلى أي لغة أخرى من مجموعة اللغات السامية . ويجوز أن يكون المكسوس ، مع ما في أمرهم من غموض ، وهم الذين غزوا مصر في القرن السابع عشر قبل الميلاد ، هم الفينيقيين أتقنهم من غير ليس حين قام أحمس الأول فرعون مصر (وهو أول ملوك الأسرة الثامنة عشرة ١٥٨٠ - ١٥٥٧) ، بغزو بلادهم . ومن ذلك العين صار الفينيقيون خاضعين للحكم المصري ، لكن ذلك لم يدم طويلاً . وكثيراً ما يرد ذكرهم في النقوش المكتوبة بالخط المساري في تل العمارنة ، وحاول بعضهم أن يطرح نير الحكم المصري ، وتأمروا مع الحثينيين الذين شجعوا قوتهم المتزايدة ، وصادقائهم الظاهرة آمال المكسوس في تحرير أنفسهم » (٧) . ويقصد جورج سارتون بالمكسوس سكان مدن لبنان وسوريا وفلسطين والاردن .

٤ - يشير الدكتور محمد أبو المحاسن عصفور : إلى أن المكسوس استقروا في مصر السفلی وخاصة في الدلتا ، إذ جعلوا عاصمتهم

بوحشية ، وخربوا هيكل الآلهة وعاملوا السكان كلهم بمسمى القسوة » (٨) . وأصل كلمة هكسوس التي استخدمها المؤرخ مانيثيو مصرية ، وهي كلمة ذات مقطعين الأول « حقاو » ويعني حكام ، والمقطع الثاني « خاسوت » ويعني البلاد الأجنبية أو الملوك الرعاة . وكان لقب (حقاو خاسوت) يطلق على ملوك المكسوس كما كان يطلق قديماً على الكنعانيين الذين كانوا يذهبون إلى مصر قبل سيطرة المكسوس على مصر . ونستطيع أن نتبين ذلك من الرسومات والكتابات الجدارية التي سجلها قدماء المصريين على مقابرهم عند زيارة أي شعب لهم .

والجامعة الكنعانية من الجماعات التي قدمت من جنوب بلاد كنعان « فلسطين » إلى مصر ، وذلك بحسب جميع كتب الباحثين . ونحن نعرف أيضاً أن زعيم هذه الجماعة كان من الكنعانيين كما تشير إلى ذلك جميع كتب الباحثين ، وأن جماعته وكان عددهم ٣٧ شخصاً من رجال وأطفال ونساء ، وكان اسمه أ بشاي ويلقب « حقاو خاسوت » أي حاكم البلاد الأجنبية . وهذا اللقب هو الذي أصبح بعد تحريفه اسماً يدل على المكسوس .

٢ - إن اسم « حقاو خاسوت » المكسوس أطلق فقط على الناس الذين يلبسون ملابس مطرزة . وهذا ما ثبتته رسومات المصريين القدماء حيث رسموا الكنعانيين والمحورين وأطلقوا على رئيسهم « حقاو خاسوت » ، وهو يلبس ملابس مطرزة . والمعروف أن الكنعانيين خاصة

أفاريس بالقرب من موطنهم الأصلي ، حيث يقول « تدل ظواهر الاحوال على أن منطقة الشرق الادى القديم تعرضت لأحداث كثيرة متالية في الوقت الذي أشرفت فيه الدولة الوسطى على النهاية ، فقد قضت بابل على الممالك المجاورة لها ، بينما أخذ « الحوريون » أو « الميتانيون » يستولون على بعض البلاد السورية – ولاشك في أن هذه التحركات كانت ذات اثر في هجرة وتسال الكثير من العناصر الآسيوية الى شرق الدلتا على الأرجح – ولم يمض على استقرارهم وقت طويل حتى أصبحوا قوة يخشاها المصريون ، واستفحل خطرهم وزاد الى أن تمكنا من فرض سلطانهم على مصر وجعلوا عاصمتهم أواريس » (٨) .

٥ – نحن نعرف أن أي فاتح عظيم عندما يفتح بلاداً جديدة غير بلاده ، ويستقر فيها محتلة فترة من الزمن قد تقصر أو تطول ، فان أهل البلاد يظلون على كراهيته ، الى أن تواليهم فرصة طرده فانهم يطردونه الى البلاد التي منها وقد ، بل وتدفعهم الحمية الى ملاحقة حتى عقر داره واحتلاله كما احتلهم ، والتاريخ القديم والحديث حافلان بالامثلة العديدة على ذلك . فالمكسوس عندما استقروا في الدلتا ومصر الوسطى ، وجعلوا عاصمتهم أفاريس أو أواريس نجد أن المصريين لم يقبلوا هذا الوجود ، فبدأت مقاومتهم أولاً على يد والد أحمس الاول ، ثم على يد أخيه ، ويدعى « كامودا » ثم على يد أحمس الاول الذي تمكن من احراز النصر لمصر ، وطردتهم خارج البلاد ، الى أول حضورهم

التيدة القوية بفلسطين وهو حصن « شاروهين » أي تل الفرعة في الطرف الجنوبي لفلسطين بالقرب من بئر سبع . وقد حاصرهم فيها ثلاث سنوات الى أن سقطت على يده ، وهناك رأى بأن حصار شاروهين دام ست سنوات ولاحظ بعد سقوط شاروهين انه لم يتركها أهلها . كذلك حضورهم في « مجدو » تل المتسلم حاليا ، والتي حاصرها تحتمس الثالث بعد ذلك لفتره من الزمن ، لم يتركها أهلها ، وكذلك الحال في أريحا وهازور وتل العجول وشکيم وحتى حضورهم في الشمال في سهل البقاع بسوريا ، بعد ان هزمها جيش مصر ، لم يتركها أهلها . بل بقوا في فلسطين وسوريا ولبنان والاردن ، وكل ما حصل لهم انهم فقدوا قوتهم العسكرية وقهوزهم السياسي ، وكل النصوص المصرية وخصوصا المتعلقة بفتحات « تحتمس الثالث » توضح انهم لم يتركوا سوريا ولبنان وفلسطين والاردن . بل تشيد الى الفنائيم والنصر فقط وهذا يفيد بأنهم عموريون وكنعانيون من سكان « فلسطين وسوريا ولبنان والاردن » .

٦ – يشير الباحث الكبير الدكتور أنور الرفاعي الى أصل المكسوس العربي ، حيث يقول « ان أصل هذه الأقوام التي حكمت مصر مدة طويلة من الزمن والتي أسست الاسرتين الحاكتين ١٥ ، ١٦ هي من القبائل – العربية القادمة عبر سيناء . حين أخرج امراء طيبة المكسوس من مصر ، أخرجوهم الى البلاد التي قدموا منها وهي سيناء ، ثم لاقوهم حتى فلسطين ٠٠٠ وكان ذلك قد شجع ملوك مصر



وطسم ، وجدس وغيرهم ، هذا بالإضافة الى دولة الابناء في بطا ، ودولة التدمرين في تدمر وخلاصة ما يستنبط من النقاط السابقة الذكر :

أن المكسوس هم كتيعانيون وعموريون من سكان سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ، وقد وصلوا الى مصر على فترات متقطعة ، وكان بينهم عدمن الحثيين والهورين وهؤلاء استخدمهم المكسوس في سياسة الخيول وخدمتها . وقد وصل المكسوس الى مصر على فترات متقطعة ولكنهم حكموا مصر نحو قرن ونصف قرن من الزمن (١٧٣٠ - ١٥٨٠ ق.م)

والواقع أن الفترة التي يطلق عليها الباحثون فترة المكسوس هذه الفترة التي يغفلها الباحثون هي في الحقيقة كسب حققه القبائل العمورية والكتيعانية من سكان سوريا ولبنان وفلسطين والأردن ، هذا الكسب تمثل في وحدتهم أول مرة ، فكونوا قوة ضاربة عسكرية ظهرت لفترة قرن ونصف قرن من الزمن ، وقد أثرت هذه الفترة على جميع أوجه الحياة في فلسطين فعم البلاد رخاء اقتصادي وتجاري . وهكذا يتضح لنا من العرض السابق أن فلسطين عربية كتيعانية ، وأن المكسوس هم سكان فلسطين وسوريا ولبنان والأردن وهو عرب كتيعانيون « وفي هذا رد علي على دعاوى الصهاينة ، ومناجم يغافل بأن العبرانيين من المكسوس » .

ففلسطين عربية كتيعانية والمكسوس عرب كتيعانيون انحدرنا منهم وحملنا صفاتهم وعبادتهم

على احتلال الشام ومحاولة ضمها الى الامبراطورية المصرية . وذكرت النقوش المصرية وخاصة الباقي الى اليوم ، على جدران الكرنك ومعابد الأقصر الكثير من أخبار حملات مصر ضد قبائل البدو المقيمة في فلسطين وسوريا»^(٩) .

٧ - عندما حكم المكسوس في مصر جعلوا بعلا معادلا للاله المصري « ست » كما جعلوا « البعلة » معادلة للاله المصرية « ايزيس » وأدخلوا بين سائر الالهة في مصر اخت بعل ورفيقته « عنة »، كذلك حكمت من المكسوس سلسلة من الملوك السوريين هناك قبل السلالة الخامسة عشرة ، وكانت أسماؤهم كتيعانية أو أمرورية واضحة ، منها « هنات هار » وكذلك أسماء قوادهم وأمرائهم التي أبقوها لنا محفورة على التحاويذ والتمائم المصرية وهي بشكل الخناص وكانت ترمز للخلود عند المصريين القدماء ، كانت أسماء كتيعانية أو أمرورية^(١٠) .

٨ - قد ورد في المجلد الثامن - لمجلة المعرفة ما يفيد ، بأن العرب الائمة « اصطلاح على تسميتهم بالعمالقة . وقسموهم الى قسمين كبيرين هنا :

أولا - عمالقة العراق - وهم دولية حمورابي في بابل والأدلة على أن دولة حمورابي عربية كبيرة وممتدة منها أسماء ملوكهم ولقائهم .

ثانيا - عمالقة مصر - وهم الذين يسمىهم المؤرخون (المكسوس) وهناك بقايا العمالقة ومنها عاد وثعود ، وكان مقامهم بمدائن صالح ،

وأزياءهم وتقاليدهم حتى الان في سوريا
ولبنان والأردن .

اهم المراجع :

- ١ - د: وليم ف اولبرت - مترجم - ص ٨٥ - المجلس الاعلى للشئون الاسلامية .
- ٢ - د: جواد بولس - لبنان والبلدان المجاورة - ص ١٠٣ ، ١٠٤ - مؤسسة بدران وشركة للطباعة والنشر - بيروت .
- ٣ - د: رشيد الفاخوري - جنوب غربي آسيا الشمالية وشمال افريقيا - الكتاب الاول - ص ٣٢١ .
- ٤ - د: فيليب حتى تاريخ سوريا ولبنان وفلسطين - مترجم ص ١٥٧ ، ١٥٩ .
د: محمد أبو المحاسن عصفور - معالم تاريخ الشرق الادنى القديم - ص ١٣٨ ، ١٤٧ .
- ٥ - د جواد بولس - لبنان والبلدان المجاورة - ص ٧١ .
- ٦ - د: العبرية : هي لسان كعنان كما ورد في اسفار اليهود ، اي أنها ليست لغتهم ولكنهم تعلموها من الكعنانيين ، وبهذا فالعبرية هي لغتنا وقد أخذها اليهود عن اجدادنا الكعنانيون .
- ٧ - د: جورج سارتون - تاريخ العلم - الكتاب الاول - مترجم - دار المعارف بمصر ص ٢٣٩ .
- ٨ - د: محمد أبو المحاسن عصفور - معالم تاريخ الشرق الادنى القديم - ص ١٤٧ ، ١٤٨ .
- ٩ - د: أنور الرفاعي - قصة الحضارة في الوطن العربي الكبير - ص ٦١ .
- ١٠ - د: فيليب حتى - تاريخ لبنان - مترجم ص ٩١ ، ٩٢ .
- ١١ - المجلد الثامن - مجلة المرفنة - ص ١٥٦٩ ، ١٥٧٠ - الناشر شركة ترادكسيم - شركة مساهمة « سويسريا » ١٩٧١ م .

« الباب السادس »

فلسطين خلال عصر البرونز المتوسط :

عم فلسطين خلال عصر البرونز رخاء اقتصادي نتيجة لعدة عوامل هامة وهي الزراعة والصناعة والتجارة .

فالزراعة اهتموا بها الى حد كبير ، وقد تفطّنوا في استصلاح الاراضي الجبلية اذ حولوها الى مسطحات على شكل مدرجات ، ويفصل بين كل سطح وآخر جدار من الاحجار الصخرية الموجودة في البيئة . وهذا النظام الذي بدأه اجدادنا العرب الكعنانيون ما زال متبعا حتى الان في قرى المنطقة الجبلية من فلسطين ، وعلى جانبي نهر الاردن ، وسوريا ولبنان .

وقد أدى استغلال الأرض والاهتمام بالزراعة الى وجود طبقة من الملوك عرفوا باسم الأشراف والملوك وكذلك طبقة من عبيد المزارعين . وقد أفضى هذا الى بناء مساكن تحميهم وتليق بسكناتهم الاجتماعية وبهذا ظهر نظام خاص بالأشراف وحصون الملك . كما ظهرت العمارة التحصينية بشكل واضح ولمموس وتكون من الاسوار والمتحدرات والأبراج . فالأسوار كانت نوعين :

الاول - الأسوار الراسية :

ظهرت في خافر مدينة كل بيت مرسيم وتعود الى القرن التاسع عشر ق.م حيث بلغ سماكة الجدران نحو أربعة أمتار ، وقد بني على سور حصن على شكل أبراج طولها عشرة أمتار وعرضها ستة أمتار تقريبا . كما ظهر نظام هذه



من أفراد الشعب ، وكان لها نظام مجار أو صرف حيث عثر أسفل الدرجات على مصرف مبني جيدا ، وهذا يدل على تقدم في فن البناء^(٢) . والنوع الثاني وهو منازل أو قصور الأشراف ويتألف من طابقين ، يقيم أصحاب المنزل في الطابق العلوى ، أما الطابق السفلي فقد استخدم للخدم ومخازن للغلال . وقد عثر على نماذج منها عدة مواقع منها تل بيت مرسيم وتاريخه يعود الى ١٦٠٠ ق.م ، وفي مجدو وبيت ايل ، وشكيم وأريحا وتل العجول^(٢) .

والعمارة الجنائزية كانت نوعين ، الاول المقابر الجماعية وهي محفورة في الصخر . ويكون القبر من سلسلة من المقابر وهي عبارة عن سراديب عائلية لكافه أفراد الشعب وقد وضعوا الى جوار الآثار الجنائزى ، ويكون من الطعام والاثاث وأدوات الزينة الشخصية . وعثر على عدد من هذه المقابر في أريحا وتل بيت مرسيم وتل الفارعة . والنوع الثاني من المقابر ، هي المقابر الفردية وهي عبارة عن بئر رأسية تؤدي الى غرف تحت سطح الارض وتتصل بالبئر عن طريق جانبي ، وقد ترك في هذه القبور أسلحة وحلي ثمينة وهي للاغنياء في الفالب والمحاربين ، وقد عثر على عدد منها في أريحا .

واما العمارة الدينية ، فت تكون من المعابد وهي عديدة ، منها في أريحا وتل بيت مرسيم وتل الفارعة وبيت شان ومجدو وشكيم . وهي في تكوينها ومحتوياتها الداخلية عربية كنعانية . كما اهتموا بالصناعة الى حد كبير ويدرك

الأسوار في مدينة بيت زور حيث بلغ سمك جدران الأسوار مترين ونصفا . وقد بني على سور برج ارتفاعه عشرة أمتار عرضه نحو خمسة أمتار^(١) ، وتاريخ الحصن يعود الى القرن السابع عشر ق.م .

وعثر في مدينة اليوسين اورشليم على سور ضخم عرضه تسعه أقدام ويمتد في أحد جوانب المدينة لمسافة ٤٩ مترا ، وأمامه خندق عرضه أحد عشر مترا ويعود الى القرن التاسع عشر ق.م .

ثانياً - الأسوار المختصرة:

وظهرت في أريحا وشكيم وتل العجر وتل بيت مرسيم ، فقد بلغ ارتفاع أسوار أريحا عن الاساس نحو ستة أمتار ونصف تقريبا ، وأسوار مدينة تل العجر بلغ س מקها خمسة أمتار ويلحق بها أبراج دائيرية ، أما أسوار مدينة شكيم فقد بلغ ارتفاعها عشرة أمتار .

وقد تفتوا ببناء الاستحكامات وخاصة منذ القرن الثامن عشر ق.م ، وهي تتألف من مبان ضخمة مستطيلة الشكل ، بنيت من اللبن وعثر عليها في «لايش» و«حاصور» بالقرب من بحيرة طبريا ، وهناك استحكامات تراثية عثر عليها في تل قيسان وشكيم ولاخيش وتل بيت مرسيم وتل العجول وفي مناطق اخرى لصد المجمات وتعوق العجلات الغربية وكان لكل حصن بوابة ولها ممر او ثلاثة وعلى جانبي كل ممر زوج من الاعمددة الضخمة . وكانت المنازل نوعين ، الاول بيوت العامة

الاهتمام بالأدوات لاتاج هذا الفن الجميل وهذه الأدوات ، هي الإبر والدبابيس والازرار ، وقد صنعوا من خامات مختلفة هي البرونز والظلم والماج ، كما تفتقروا المنقوشة من أجل التجارة ٠

وقد ساعد على انتشار التجارة طرق المواصلات ، و معظم الطرق البرية القديمة ، التي تصل العالم القديم بعضه ببعض ، وقد كان لابد أن تمر عبر فلسطين ، فالطريق من شمال إفريقيا ومصر لابد أن تمر بفلسطين لتصل إلى باقي أجزاء الشام والأناضول أو إلى بابل أو أرض الجزيرة العربية ٠ وكان أهم هذه الطرق ، الطريق من مصر إلى الشام ، وهو الذي يمر من سيناء ثم يتحول شمالاً ماراً بمعظم ساحل فلسطين حتى الكرمل ، ثم يتفرع من الكرمل إلى طريقين أحدهما ساحلي يمر ببقية مدن الشام الساحلية ، ويوصل إلى الاناضول ٠ وأما الآخر فهو يسير داخل فلسطين فيمر بسهل مجدو ثم يعبر فلسطين من الشمال قاطعاً نهر الاردن ثم يتجه إلى مدن ساحل الشام ومنها إلى الاناضول ٠

وهناك طريق آخر يسير من مصر عبر سيناء إلى غزة ومنها يسير إلى أريحا ويعبر نهر الاردن ثم يتجه جنوباً إلى أرض الجزيرة العربية ٠ وقد ساعدت هذه الشبكة من المواصلات الهمة بفلسطين إلى انتشار الفنون التطبيقية وخاصة التطريز والنقوش على المعادن والماج والأخشاب والزجاج والفضخار ، وقد اشتهرت هذه بأنها صناعات عربية كنعانية ٠ إلا أن أهمها كان فن التطريز وعاجيات مجدو ٠

المورخون أن أصحاب الحرف كانوا منظمين ولهم نقابات مهنية ، وكانت كل جماعة حرفية ترتبط بأفرادها بروابط القرابة ، حيث كان البناء يرثون مهنة آبائهم وكان لهم حي خاص بهم ٠

وقد وجدت مثل هذه النظمات في فلسطين قديماً منذ القرن الثامن عشر ق.م^(٢) . وأدى الاهتمام بالاتاج الصناعي التجاري إلى ظهور أنواع من الصناعات التطبيقية الكنعانية العربية ومن أقدمها صناعة الغرف ، وقد بلغ هذا الفن مستوى رفيعاً خصوصاً خلال عصر البرونز المتوسط ، وذلك عندما استخدم فنانو فلسطين دولاب الغرف في تشكيل أعمالهم الخزفية في نحو عام ٢٠٠٠ ق.م ، فامتازت الأشكال بالرشاقة وببنقاوة طيتها ٠

وكان أهم ما يميزها أيضاً الاستمرار في صنع أواني فخارية قديمة وهي الإبريق والزبدية والزير واللقان والبوشة والبلوشة ٠ والتي ما زالت تصنع حتى الآن في خان يونس وغزة ونابلس والخليل ٠

كما اكتشفوا الزجاج في مدينة عكو وهي عكا حالياً . واشتهروا بالأقمشة ذات الصبغة الأرجوانية ، وقد أدى الاهتمام بالاقمشة ذات الصبغة الأرجوانية والمطرزة إلى أن أصبحت أكثر السلع التي تباع في الأسواق حيث يبعث بكثرة إلى سكان جزر بحر إيجه ٠ وهذا هو السبب في انتشار الآزياء الفلسطينية في اليونان وكريت وقبرص ومطالقة ٠

وقد دفع الاهتمام بالأقمشة المطرزة إلى



وهكذا يتضح لنا عروبة فلسطين خلال
عصر البرونز المتوسط .

اهم المراجع :

- ١ - د: وليم ف. اوبلريت - آثار فلسطين
- مترجم - ص ٩٢، ٩١، ٩٣ .
- ٢ - عبد الرحمن المزيين - رسالة
الماجستير - الفن التشكيلي في فلسطين عبر
التاريخ - ص ١٥١، ١٥٢ .
- ٣ - فيليب حتى - تاريخ سوريا ولبنان
وفلسطين - الجزء الاول - ترجم - ص ٨٢ .
- ٤ - د. فليبيه - انتقال فلسطين من العصر البرونزي الى العصر الحديدي .

«الباب السابع»

فلسطين خلال عصر البرونز المتأخر ١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق.م

يعتبر هذا العصر امتداداً لعصر البرونز
المبكر والمتوسط ، اذ حافظ المجتمع بفلسطين
على نظام المدن المستقلة وبناء القلاع والغضون
ومنازل الاشراف ، ولم تغير القيادة فأدى هذا
إلى عدم التغيير في نظام عمارة المعبد ، ولم تختلف
ظرفتهم إلى الموت والحياة مما كانت عليه في
الصور السابقة ولذلك بقي في عمارة المقارب
كما هو ، مع تغيرات بسيطة في عادات الدفن ،
نتيجة للتأثير بالفن المصري الجنائزي .

اهتم أهل فلسطين بالزراعة ، وبقى
تقديسهم لها خلال عصر البرونز المتأخر كما
اتسعت تجاراتهم مع جزر ايجي ، واستمرروا في
اتاجهم للأعمال الفنية التطبيقية ، وهي الاقمشة
المطرزة والأسلحة البرونزية وقد تفوقوا بالنقش
على سطح العاج .

والناظر لسوريا ولبنان وفلسطين والأردن
ابتداء من الالف الثالث قبل الميلاد يشاهد انها
 تكونت في وحدة سياسية واحدة وشعب عربي
 واحد ، خصوصاً في عصر البرونز المتوسط
 والتأخر . كما كانت تتنظم في دول قائمة في
 حضون وقلاع عرفت باسم المالك ، وقد اهتم
 كل حاكم بتحصين مدنه لحماية حكمه .

وفي هذه الفترة كانت هناك صلات كبيرة بين
 فلسطين ومصر ، يؤكدها ما عثر عليه من الفخار
 المصري في خربة كراك وهو آثار أيدوس ، ومن
 فخار فلسطين وهو فخار بيت شان المعروف ذي
 الأيدي الموجة في مصر السفلية ، وفخار
 فلسطين الرمادي المصقول الذي عثر عليه في
 جزءة وفي مقبرة المعادي . ووجود هذا الفخار
 يرجع إلى فترة قديمة إلى عصر ما قبل الاسرات
 المصرية . ولم تقطع العلاقة بين مصر وفلسطين
 خلال الالف الثانية قبل الميلاد ، يدلنا على ذلك
 (نصوص اللعنة المصرية) اذ ورد بها أسماء
 دول وحكام دلت الأسماء على أنها كانت عربية . وكان
 تهود مصر قد امتد منذ بداية الالف الثانية قبل
 الميلاد حتى بلغ سوريا والداخل اللبناني
 باستثناء شمال سوريا ، اذ كانت داخلة تحت
 تهود أرض الرافدين مثل حلب وقرقش ثم
 تحت تهود العورين .

وانقطع تهودهم خلال فترة (الحقاو خاسوت)
 وهم الذين عرموا في التاريخ باسم المكسوس ،
 اذ توحدت ممالك سوريا ولبنان وفلسطين
 والأردن وحكموا مصر قرابة مائة وخمسين
 سنة . ثم عاد تهود مصر في عصر البرونز المتأخر

على بعض أجزاء من مدن الساحل الكنعاني
العربي .

وكان ينافس مصر في هذه الفترة الحثيون
وهم الذين آتوا من بلاد الاناضول واحتلوا
شمال سوريا ، وفي هذه الفترة كانت سوريا عاممة
في مستوى حضاري لا يقل عن مستوى الحضارة
المصرية وخاصة حضارة مجدو بفلسطين^(١) .
وخلال عصر البرونز المتأخر حدث اتصال بجزر
بحر ايجه ، حيث وفد الكثير من التجار لأخذ
منتجات أهل فلسطين وخاصة الأقمشة والأرجوانية
والمرزة والصناعات المعدنية والعاچة ، كما
جاء هؤلاء التجار بمنتجات بلادهم وأشهرها
الفخار القبرسي .

وخلال عصر البرونز المتأخر ، أحاطت
المدن بوسائل دفاعية وهي الأسوار العالية
والمريبة والمدمرة بالإبراج العالية ، الحرية ،
وكذلك الحال بالنسبة لمنازل الأشراف فانها لم
تغير في تخطيطها المعماري ، اذ بقيت تتألف من
حجرات في صف واحد أو تلتف حول باحة
توسطها وهي مؤلفة من طابقين . وقد عثر على
أمثلة من منازل الأشراف تعود الى عصر البرونز
المتأخر في مجدو وبيت ايل وتنك وأريحا ،
ومدن أخرى من فلسطين .

استمر نظام الصرف الذي ظهر في أريحا
خلال عصر المتوسط ، فقد عثر في أحد منازل
الاشراف في بيت ايل على أنابيب مبطنة بالحجر
وهي تسير تحت أرضيات المنازل الجصية لتصريف
مياه الامطار ومياه المجاري خارج أسوار
المدينة . أما بالنسبة للعمارة الدينية فقد بقيت

المعابد مثل معابد عصر البرونز المتوسط ، اذ ان
العبادة الكنعانية لم تتغير ولكنهم ادخلوا عليها
تعديلات . وقد عثر المتقبون في لخيش على
هيكل معبد ، كما عثر في مجدو على معبد .
وهكذا عثر في بيت شان على أربعة معابد كنعانية
وأقدمها قد خصص بـ (ميكال ملك بيت شان)
ويعود ذلك الى نهاية القرن السادس عشر وأوائل
القرن الخامس عشر ق .م ، كما عثر على مبني
كنعاني ضخم يبلغ طوله ٤٥ مترا وعرضه
٢١ مترا ، كان قائما على جدران خارجية سمكها
خمسة أمتار . وللمبني مدخل على جانبه برجان ،
وفي داخله صنان من الأعمدة يتالف كل منها من
ثلاثة أعمدة . ويعتقد الباحثون بأنه معبد كنعاني
ولكنني اعتقد بأنه قصر وليس بمعبد لأن هذا
النظام المعماري هو نظام قصور الأشراف وقد
ظهر بفلسطين ابتداء من عصر البرونز
المتوسط^(٢) .

وقد مهروا بصناعة الفخار وهو نوعان ،
فخار محلي وتاريخه يعود الى (١٥٠٠ - ١٤٥٠
ق .م) عثر منه على كميات كبيرة وتميز بوجود
اشكال هندسية تتألف من مثلثات ورسومات
لطيور وأسماك . والجدير بالذكر أن الابريق
الفخاري قد استمروا بصناعته خلال عصر البرونز
المتأخر . كما ظهر الفخار القبرسي ، وذلك لأن
العلاقات التجارية بين المدن الكنعانية وبين جزر
ايجه خلال عصر البرونز المتأخر قد ازدادت ،
كما ظهرت جاليات كنعانية داخل جزر البحر في
كريت وقبرص ومالطة ، حتى ان اسماءها كنعانية
الأصل (كريت - مالطة) .



ق.م ، كما اغشروا أيضا على صنوج في قل أبو هوا بالقرب من حifa وتاريخها يعود الى القرن الرابع عشر ق.م . وهمروا في صنع الاسلحة الحربية من عربات ودروع وأسلحة أخرى ، كما مهروا بصناعة الكؤوس والأباريق من الذهب والفضة ، ويؤيد الرأي السابق قول الدكتور نجيب ميخائيل ابراهيم (كانت الحضارة السورية في مستوى الحضارة المصرية ان لم تكن تتفوقها في بعض النواحي) - والدليل على ذلك أنه لم يظهر من قبل زمي عسكري في مصر ، ولكننا نشهد في « مجدو » دروعا تمثل صورها على جدران المقابر ، ولم تكن هناك عجلات مذهبية في مصر اذا أنها ظهرت متأخرة ، وقد كان ذلك مع الملوك فقط ، كذلك الكؤوس والأواني ، ويؤيد هذا على أن الحضارة السورية كانت تتفوق المصرية أو تمايلها على الاقل)^(٢) . واهتموا بالصناعات الزجاجية وبالاقمشة الارجوانية والمطرزة ، وكانت هذه أكثر صادراتهم الى جزر البحر ايجه منذ ١٥٠٠ ق.م وهكذا يتضح لنا مما تقدم عروبة فلسطين خلال عصر البرونز المتأخر .

واهتموا بفن النقش والنحت ، ظهرت أعمال ذات طابع محلي ، وبعضها متأثر بالاسلوب المصري والبابلي . وهذه الاعمال صنعوا للتجارة ، لأنها كانت مطلوبة في الاسواق . واما الاعمال ذات الطابع المحلي في النقوش والنحت فكانت تصنع ليضعوها في منازلهم ومعابدهم . ومنها الملاعق العاجية من مجدو ، والعروبة التي تجرها أربعة جياد ويقودها محارب ، كما تحتوا ادوات تطبيقة منها الأمشاط العاجية والابر والدبابيس والأزرار العاجية . واهتموا بالصناعات المنزلية كأدوات المطبخ وهي منحوتة من الخشب ، وقد عثر على نماذج منها في أريحا وكذلك في داخل المقابر بأريحا وهي مصنوعة من الفخار .

والتحف المعدنية مهروا بها الى حد كبير ، اذ شعر على السكانين ورؤوس الغراب والرؤوس الغربية والمخازن والملقط في أريحا . كما وجد في مناطق متعددة من فلسطين أساور وخلال مشابك للصدر وأقراط وخواتم من البرونز والذهب والفضة ، وتاريخها يعود الى ١٥٠٠

اهم المراجع :

- ١ - عبد الرحمن المزين - رسالة الماجستير - الفن التشكيلي في فلسطين عبر التاريخ - ص ١٨٢ ، ١٨١ .
- ٢ - نفس المرجع السابق ص ١٨٦ .

التجدد والابحاث في التراث العربي المأثر

د. عمر موسى باشا
كلية الآداب - جامعة دمشق

لعلهموا عدد السنين والحساب : ما خلق الله ذلك إلا بالحق ، ففصل الآيات لقوم يعلمون)١(، وفي قوله تعالى : « إن عدة الشهور عند الله أثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض ، منها أربعة حرم ، ذلك الدين القيم »)٢(.

تجاوز هذا الاعتبار الديني في التحدث عن القمر ومنازلته ليعلم الناس عدد السنين والشهور والحساب ، لنقول : إن اختيار المجرة النبوية بدءاً للتاريخ عند العرب يهدف إلى تذكير الناس أن الإسلام لا يضع في الحساب تاليه الإنسان وبعادة الفرد ، لأنه ميت ، والناس جميعاً ميتون ، أي مصيرهم الموت في المستقبل ، ولذلك كان في اختيار تاريخ انطلاقة الدعوة ، وجعلها نقطة لبدء ، وترجيحها على ميلاد الرسول الأعظم

(١)

التجدد والاجتهاد

لاشك أن المسلمين وجدوا في المجرة النبوية ثورة دينية كبرى على المفاهيم القديمة داخل الجزيرة العربية ، وبده الانطلاقة الكبرى خارجها ، وطبعي جداً أن يتذووها رموزهم في التاريخ ، يستعيضون بها عن التاريخ الرومي الذي كان في ظرفهم مظهراً من مظاهر التسلط على الأمة العربية عبر السنين .

وأشار القرآن الكريم إلى السنين القرمية المستعملة عند العرب منذ القديم ، في حديثه عن منازل القمر ، في الآية الكريمة : (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً ، وقدره منازل



تبني المسلمين أن العقيدة هي الأصل، وما الرسول الذي جاء بها إلا المبشر والنذير ؟

إن اختيار الهجرة بالاعتماد على السنة القرمية نقطة التحول الكبرى في تاريخ الحضارة الإنسانية ، وذلك لأنها تعودت تالية الملوك ، فجعلت ميلادهم صوري عبر عليها قوافل الزمن ، وهكذا بدأ الاهتمام بالتاريخ المجري القرمي ، وهو بذلك يخالف كل تاريخ غيره ، لانه اتخذ العقيدة والنضال والكفاح أساسا ، ويحظى الرسول الى بارئه راضيا مرضيا ، فمن كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي باقٍ لا يموت ، وتبقى هجرته الدلالمة الظيمة الباقية عبر السنين المتعاقبة التي تتسلل لتعقد مرة كل مائة سنة ، ويكون على رأسها أحد الأئمة المجتهدين الذين يجددون الهجرة وذلك بتصوّر العقيدة ، وتجريدها بما لحق بها عبر كل قرن من الزمن .

(٢)

ثلاثة مفاهيم

روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله عليه السلام قوله : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » (٣) .

ولابد لنا من تدبر هذا الحديث لنحدد معنى (البعث ، والمائة ، والتجديد) .

أما معنى (البعث) فيمكن أن شرحه اعتمادا على المناوي في شرح الجامع الصغير حيث يقول : « وهنا تبنيه ينبغي التقطن له ،

وهو أن كل من تكلس على حديث (إن الله يبعث ...) إنما يقر بناء على أن المعموث على رأس القرن يكون موته على رأسه ، وأنت خبير بأن المتบรรد من الحديث إنما هو البعث ، وهو الارسال ، يكون على رأس القرن ، أي أوله . ومعنى ارسال العالم تأله للتصدي لفتح الانام ، واتصابه لنشر الاحكام ، وموته على رأس القرن أخذ لابعث ، فتدبر بالإنصاف » (٤) .

ونعرض للمعنى نفسه من خلال شرح الطيبى : « المراد بالبعث من اقضت المائة ، وهو حي عالم يشار اليه ، والكرمانى قال : قد قال : قبيل كل مائة أياضمان يصحح ويقوم بأمر الدين . وإنما المراد من اقضت المدة ، وهو حي عالم يشار اليه ، ولما كان ربما يتوهّم متوجه من تخصيص البعث برأس القرن أن المقام بالحجّة لا يوجد الا عنده أردف ذلك بما بين أنه قد يكون في أثناء المائة من هو كذلك ، بل قد يكون أفضل من المعموث على الرأس ، وأن تخصيص الرأس إنما هو لكتوره مظنة انغرام علمائه غالبا وظهور البدع ونجوم الدجالين » (٥) .

وننتقل الى المعنى الثاني في مفهوم (المائة) ، فقد « اختلف في رأس المائة ، هل يعتبر من (المولد النبوى) ، أو (البعثة) ، أو (الهجرة) ، أو الوفاة » (٦) ، والمؤكد عند العلماء أن الصحيح هو المعنى الثالث أي المجرة ، وهي التي اعتمدت في التاريخ الاسلامي .

ونعرض أخيرا المعنى الثالث الوارد في الحديث النبوى عن مفهوم (التجديد) . يؤكّد هذا الحديث النبوى الشريف قضية

المؤمنين المسترشد بالله . وعندى أن الذي كان على رأس الخمسائة الامام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الفزالي الطوسي الفقيه « ٢٠٠ »^(٨)

(٣) مجددون و مجتهدون

فالخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز بن مروان كان على راس المائة الاولى بجامع آراء العلماء ، وهذا يعني أنه لم يكن له ظير ينهم .

قال الامام احمد : « إن الله يقيض للناس في كل رأس مائة سنة من يعلمهم سنن ، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب ، فنظرنا فإذا في رأس المائة الاولى عمر بن عبد العزيز ، وفي رأس المائتين الشافعي »^(٩) .

والمعلوم عن الخليفة الاموي المجتهد أنه « حفظ القرآن في صغره ، وبعثه أبوه الى المدينة ، فتفقه حتى بلغ الاجتهاد »^(١٠) .

وقد ولد الخليفة بعد موت ابن عيسى سليمان بن عبد الملك ٢٠٠٠ وسار سيرة الخليفة الراشدين ، من التقلل والتتشدد والعدل في الرعاية والانصاف . كتب عمر سنة مائة الى ملوك يدعوهم الى الاسلام ، علمًا أن يملكون بلا دهم ، ولم يهم ما لل المسلمين ، وعليهم ما عليهم ، وقد كانت سيرته بلقتهم ، فأسلم جيشة بن زاهر وعدة ملوك ، وتسموا باسماء عربية .

دامت خلافته ستين وستة أشهر وبضعة أيام كخلافة أبي بكر الصديق ، وتوفي سنة أحدى ومائة ، وله أربعون سنة .

وكان على رأس المائة الثانية الامام المجتهد أبو عبد الله الشافعي بجامع آراء العلماء . ولد

التجديد والاجتهد في الدين العنيف ، ولكن كيف يمكن ان تفهم هذا التجديد ! ولا شك أن جوهر الدين تتضمنه أصالة التراث الاسلامي الذي صاته مباديء الاسلام التي لا تحول ولا تزول ما بقيت الحياة الانسانية . أما تجديد هذا الجوهر فهو أن يبعث الله من العلماء من يعيد العقيدة الى نقاءها وأصالتها كما كانت ، ثم يجتهد في كل أمر يجد ، فيقيسه على منهج الأصالة التالية .

يؤكد ذلك قول الامام احمد « إن الله تعالى يقيض للناس في كل رأس مائة سنة من يعلمهم السنن ، وينفي عن رسول الله ﷺ الكذب . لم يترك هذا المفهوم من التجديد لمن يشاء من العلماء ولكن لا بد أن يبعث الله من العلماء ، وهم ورثة الانبياء من يكون مجتهدا مجددًا للدين الله وقد كاد الاقدمون يجمعون على معظم الآئمة المجتهدين الذين كانوا على رأس كل مائة سنة ولا سيما المائة العشر الاولى .

أورد ابن عساكر في كتابه (تبيان كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري) حديث أبي هريرة الذي سبق ذكره ، ثم قال : « وسمعت الشيخ الامام أبو الحسن علي بن المسلم على كرسيه بجامع دمشق يقول ، وذكر حديث أبي علقة هذا فقال :

« كان على رأس المائة الاولى عمر بن عبد العزيز ، وكان على رأس المائة الثانية محمد بن ادريس الشافعي ، وكان على رأس المائة الثالثة الاشعري ، وكان على رأس المائة الرابعة ابن البارقياني ، وكان على رأس المائة الخامسة امير



سنة ، وكان يقيم الليل ويحييه تهجدًا وعبادة
وتلاوة حتى أدركه منتهـه .

ولم يكن ليقتصر من دنياه على ما ذكر ،
فالمعروف عنه أنه كان أحذق قريش في الرمي
يصيب من العشرة عشرة ، وقد برع في ذلك أولاً ،
كما برع في معرفة الشعر واللغة وأيام العرب ،
وخلف لنا تصانيف كثيرة ، ولستنا هنا في صدد
تعدادها وبيان ما فيها .

المعروف عنه أنه كان أحذق قريش في معرفة
الشعر واللغة وأيام العرب ، وخلف لنا تصانيف
كثيرة ، ولستنا هنا في صدد تعدادها وبيان ما
فيها .

الحسن علي بن اسماعيل الاشعري ، وهو من
سلالة الصحابي المعروف أبي موسى الاشعري ،
والمعروف عنه أنه كان من الآئمة المجتهدين
المتكلمين ، تلقى مذهب المعتزلة ، وأصبح مقدماً
فيهم ، ثم نجح نهجاً مستقلاً ، وأصبح صاحب
مذهب مستقل بلغت مصنفاته ثلاثة مائة
مصنف . ولابن عساكر كتاب (تبيين المقترن
فيما نسب إلى الإمام الأشعري) . توفي سنة
٩٣٦ هـ (م ١٤٣٦) .

وكان على رأس المائة الرابعة القاضي
الباقلاني أبو بكر محمد بن الطيب الأصولي
المالكي الأشعري (المتوفى سنة ٤٠٣ هـ ،
١١٠٢ م) قال ابن الاهول : « سيف السنة
القاضي أبو بكر محمد بن الطيب المشهور
بـ (ابن الباقلاني) ، الأصولي الأشعري المالكي ،
مجدد الدين على رأس المائة الرابعة على
الصحيح ، وقيل جدد بأبي سهل الصعلوكي » (١٥) .

بغزة سنة خمسين ومائة ، وحمل إلى مكة ، وهو
ابن ستين ، فحفظ القرآن ، وهو ابن سبع
سنين ، والموطأ وهو ابن عشرة وتققه على مسلم
مفتي مكة ، وأذن له في الإفتاء وهو في الخامسة
عشرة ، ثم لازم مالكا في المدينة مدة من الزمن .

برع في الفقه والحديث والأدب والرمي ،
وكان ورعاً تقى ، عرف عنه أنه كان يختتم القرآن
ستين مرة في شهر رمضان . قصد مصر سنة
١٩٩ هـ وتوفي بها .

قال يونس بن عبد الأعلى : « لو جمعت
أمة لوسعهم عقل الشافعي » (١٦) ، وتحدث
عنه أبو ثور ، فقال « ما رأيت مثل الشافعي ،
ولا رأى هو مثل نفسه » (١٧) . وما يؤكـد
اعجابـه بنفسـه قولـ المبرـد : « دخلـ رجلـ علىـ
الشافـعيـ ، فـقالـ : إنـ أـصحابـ أبيـ حـنيـفةـ
لـفـصـحـاءـ ، فـأنـاـ الشـافـعيـ يـقولـ » (١٨) :

فلولاـ الشـعـرـ بـالـعـلـمـاءـ يـزـرـيـ
لـكـنـتـ الـيـومـ أـشـعـرـ مـنـ لـبـدـ
وـأـشـعـجـ فـيـ الـوـغـيـ مـنـ كـلـ لـيـثـ
وـأـلـ مـهـلـبـ وـأـبـيـ بـرـيدـ

ولـلـوـلـاـ خـشـيـةـ الرـحـمـنـ رـبـيـ
حـسـبـ النـاسـ كـلـمـ عـبـدـ

وتحـدـثـ التـرـجـمـونـ عـنـ أـحـوالـهـ وـاجـهـادـهـ
وـتـفـرـدـهـ فـيـ كـثـيرـ مـنـ أـمـورـ الدـيـنـ ، فـلـاـنـتـغـرـبـ
قولـ الـأـمـامـ أـحـمـدـ بـنـ حـنـبلـ : « مـاـ أـحـدـ مـنـ بـيـدـهـ
مـحـبـةـ أـوـ وـرـقـ الـأـلـلـاشـافـعـيـ فـيـ رـقـبـهـ مـنـةـ » (١٩)
كـمـاـ ذـكـرـ اـبـنـ الـرـبـيعـ أـهـ أـفـقـسـ : وـلـهـ خـمـسـ عـشـرـةـ

ثم أطلق سراحه ، سافر الى مصر ، فولاه ملوكها الصالح نجم الدين أيوب القضا و الخطابة ، وكان من أمثال المصريين : « ما أنت الا من العوام ، ولو كنت ابن عبد السلام » ٠

قال الذهبي في العبر : « اتتهت اليه معرفة المذهب مع الرهد والورع ، وبلغ دتبة الاجتہاد » ١٧ ٠

وقال ابن كثير في تاريخه : « اتتهت اليه ریاسة المذهب ، وقصد بالفتاوی من الآفاق ، ثم كان في آخر عمره لا يتقدیب بمذهب ، بل اتسع نطاقه ، وأفتقى بما أدى اليه اجتہاده » ١٨ ٠

وقال تلميذه ابن دقيق العيد : « كان ابن عبد السلام أحد سلاطین العلماء ١٩ ٠ »

وكان على رأس المائة السابعة ابن دقيق العيد ، وهو أبو الفتح بن مجد الدين علي بن وهب بن مطیع الشیری القوصی (المتوفی سنة ٧٠٢ هـ ، ١٢٠٢ م) والمعروف عنه أنه « ثشا بقوص وشقه بها ، ثم رحل الى مصر والشام ، وسمع الكثیر ، وأخذ من الشيخ عز الدين بن عبد السلام ، وحقق العلوم ، ووصل الى درجة الاجتہاد ، واتتهت اليه ریاسة العلم في زمانه ، وشدت اليه الرجال » ٢٠ ٠

ذكر أنه كان مقدمًا وبارعاً في معرفة علل الحديث ، وكان حسن الاستبطاط للأحكام والمعانی من السنة والكتاب ، ومبرزاً في العلوم التقلیلية والقللیة ٠

أجمع معاصروه على أنه الامام المبعوث في المائة السابعة ، قال الشيخ تاج الدين السبکی :

لکتنا لم نشر على ذكر يؤید لنا أن الأخير كان حقاً المجدد على رأس هذه المائة ٠

والمعروف عنه كان من كبار علماء الكلام المبرزین ، واتتهت اليه الرئاسة في مذهب الاشاعرة ، كما أثر عنه أنه كان جيد الاستبطاط في أمور الفقه ، وقد وجده عضد الدولة الى ملك الروم رسولاً عنه ، وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية في أحد مجالسه ٠ وله آثار كثیرة ، وأبرز ما ذکر عنه في الموسوعة الاسلامیة أنه « مرج علم الكلام بأراء جديدة أخذها عن الفلسفة اليونانية » ٢١ ٠

وكان على رأس المائة الخامسة حجة الاسلام الفقيه المتصوف أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسي (المتوفی سنة ٥٥٥ هـ ، ١١١١ م) ، وله نحو من مائتی مصنف ، طبع منها أكثر من عشرين ، وما زالت آثاره الباقيۃ مخطوطة ٠

أبرز مؤلفاته : احیاء علوم الدين ، والمنقذ من الضلال ، وتهافت الفلسفه ، ومقاصد الفلسفه ٠

وكان على رأس المائة السادسة سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزیز بن عبد السلام (المتوفی سنة ٦٦٠ هـ ، ١٢٦٢ م) وكانت ولادته ونشأتة بدمشق ، وقد تولی الخطابة في الجامع الأموي ، ولما سلم الصالح اسماعیل بن العادل قلعة صندل لفرنج اختیاراً ، انکر عليه ابن عبد السلام ذلك الأمر ، وترك الدعاء له في خطبة الجمعة ، فغضب عليه وحبسه ،



ولم أر أحداً من أشياخنا يختلف في أن ابن دقق العيد هو العالم المعموث على رأس المائة السابعة ، المشار إليه في الحديث ، فإنه أستاذ زمامه علماء ودتنا»^(٢١)

وكان على رأس المائة الثامنة البليقني ، وهو أبو حفص سراج الدين عمر ابن رسلان بن نضير بن صالح الكتاني الشافعي المقلاني الأصل (المتوفى سنة ٨٠٥ هـ ١٤٣٠ م) ٠

اتهت اليه رياسة المذهب والافتاء ، وبلغ رتبة الاجتهد ، وقد نقل بعض الاولياء رواية عن أحدهم قوله : « ان الله يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها ، بدأئت بعمر ، وختمت بعمر » (٣٣) .

والغريب أن السيوطي يستطرد خلال ترجمته للبلقيني قائلاً : « ومن اللطائف أن شرط المبعوثين على رؤوس التروون مصريون ، عشر ابن عبد العزيز في الاولى ، والشافعي في الثانية ، وابن دقيق العيد في السابعة ، والبلقيني في الثامنة ، وعسى أن يكون المبعوث على رأس التاسعة من أصل مصرى »^(٢٣) .

فعمر بن عبد العزيز والشافعى وغيرهما ليسوا من أصل مصرى ، وربما تعمد السيوطى ذلك ، لكنه يحضر نفسه بين هؤلاء الأئمة المبعوثين ، فلقد ترجم لنفسه مباشرة بعد هذا القول ، وذكر أنه فعل ذلك اقتداء بالمحذفين قبله ، واستشهد على ذلك بما فعله الإمام عبد الغافر الفارسي في تاريخ نيسابور ، وياقوت في معجم الأدباء ، ولسان الدين بن

الخطيب في تاريخ غرناطة ، وتقى الدين الفارسي في تاريخ مكة ، وابن حجر في قضاة مصر ، وأبو شامة في الروضتين (٢٤) .

قال السيوطي ذلك كله ليشعرنا أنه الإمام المعموث وليركذ لنا ذلك من خلال عشرات الكتب التي ألفها .

يبدو أن بعض المتقدمين من العلماء كانوا يعتقدون أنه من المعتذر وجود أمام مجتهد منذ القرن السادس ، لكن بعض العلماء الآخرين أنكروا هذا القول لأن الله لم يقصر العلم والاجتياهاد وعلى عصر دون آخر ، أو على العلماء المتقدمين فحسب .

(1)

تحفة المهدىين بأخبار المحدثين

صرح السيوطى بذلك في أرجوزته المشهورة التي سماها (تحفة المتدلين بأخبار المجددين) (٢٥) وهي على غاية من الأهمية لأنها لاتكتفى بتعدد الآئمة المجتمدين ، وإنما كانت تبرز الميزات التي يتتصف بها كل امام مجدد مجتهد ، وهى كما يلى :

والشرط في ذلك أن تضي المائة
 وهو على حياته بين الفتن
 يشار بالعلم إلى مقامه
 وينصر السنة في كلامه
 وأذ يكون جاماً لكل فن
 وأذ يعم علمه أهل الزمان
 وأذ يكون في حديث قد روي
 من آل بيت المصطفى وهو قوي
 :كونه فرداً هو المشهور
 قد نطق الحديث والجمهور

★ ★ ★
 وهذه تاسعة المئتين قد
 أتت ولا يختلف ما الهادي وعد
 وقد رجوت أنتي المجدد
 فيها ففضل الله ليس بجدد

★ ★ ★
 وآخر المئين فيما يأتي
 عيسى نببي الله ذو الآيات
 يجدد الدين لهذه الأمه
 وفي الصلاة يغضنا قد أمه
 مقرراً لشرعنا ويحكم
 بحكتنا وفي النساء يعلم
 وبعده لم يبق من مجدد
 ويرفع القرآن مثل ما بدأ

بأنه في رأس كل مائة
 يبعث ربنا لهذه الأمة
 منا عليها عالماً يجدد
 دين المدى لأنه مجدد

★ ★ ★
 فكان في المائة الأولى عمر
 خليفة العدل بجامع وقر
 والنافعي كان عند الثانيه
 لحاله من العلوم الساريه
 وابن سريج ثالث الأئمه
 والأشعري عده من أمه
 والباقلاني رابع أو سهل أو
 الأسفرايني خلق قد حكوا
 والخامس العبر هو الفزالي
 وعده ما فيه من جدال
 والسادس الفخر الإمام الرازي
 والرافعي مثله يوازي
 والسابع الرافي إلى المرافق
 ابن دقيق العيد باتفاق
 والثامن العبر هو البقيني
 أو حافظ الأنام زين الدين
 وعد سبط الميلق (٣) الصوفي
 لو وجدت مائته وفيه

★ ★ ★



تحدث فيها عن المئات الأخيرة متباوزاً الامتداد
الزمني في المستقبل المجهول يصل في نهاية
المطاف إلى عيسى عليه السلام ، إذ لا مجد
بعد ذلك .

ويختتم السيوطي أرجوزته في القسم
السادس بيتين حاماً الله على ما علّم وأفم ،
ويصلّى على نبي الرحمة .

قدمت هذه الأرجوزة عرضًا مجملًا عن
الأئمة المجتهدين السابقين ، وذلك ليكون
مناسبة يتغرب من خلالها عن رجائه وأمله في
الوصول إلى منزلة العلماء المجددين على رأس
المائة التاسعة .

أحدث هذا الرجاء ردة تقديرية بين العلماء
الذين يعاصرن السيوطي ، وقد عرض به
بعضهم ، من خلال ذكر الإمام المجدد في القرن
العاشر الهجري ، وهو القاضي زكريا .

رجح العلامة عبد الله بن عمر باخرمة
الإمام المجدد القاضي زكريا « لشهرة الاتصال
به وتصانيفه واحتياج غالب الناس إليها ، لاسيما
فيما يتعلق بفقهه وتحرير المذهب ، بخلاف
كتب السيوطي ، فانها ، وإن كانت كثيرة ، فليست
بهذه المثابة ، على أن كثيراً منها مجرد جمع بلا
تحرير ، وأكثرها في الحديث ، من غير تمييز
الطيب من غيره ، بل كانه حاطب ليل وصاحب
ذيل » .^(٢٧)

واستطرد بعد ذلك متسائلاً : « ولا ندرى
من يكون على رأس العاشرة ، فان الجهل عم ،
وأنق العلم أظلم ، بل قد انمحى رسنه ، ولم

وتكثر الأشجار والاضاءة
من رفعه إلى قيام الساعة



وأحمد الله على ما علّم
وما جلا من الخفا وأنعم
مصلياً على نبي الرحمة
والآل مع أصحابه المكرمه



تضمن هذه الأرجوزة ثانية وعشرين
بيتاً ، توزعت في ستة أقسام ، وقد استهل
السيوطى قسمها الأول المؤلف من خمسة أبيات
بالحمد والصلاحة وذكر حديث الرسول المشهور
عن بعث العلماء المجددين على رأس كل مائة
عام .

ويتألف القسم الثاني من ستة أبيات ،
تحدث فيها عن المجددين في المئات المجوية
الثانية .

ويتألف القسم الثالث من خمسة أبيات ،
وضيق فيها الشروط والصفات التي يجب أن
تتوفر في الإمام المجدد المعوثر .

ويتألف القسم الرابع من بيتين اثنين
فقط ، تحدث فيما عن المائة التاسعة الشاغرة ،
ورشح نفسه راجياً أن يكون إمامها المجدد
المجتمد .

ويتألف القسم الخامس من خمسة أبيات ،

يق إلا اسمه ، وصار المعروف منكرا ، والمتكر
مشهرا ، وعاد الدين غريبا ، وصار الحال
غريبا » (٢٨) .

من الراغع اختصاص سلف هذه الأمة بآخر ز
فضيلة السبق في العلوم دون خلقها ، حتى اشتهر
عن جماعة من أصل المذاهب الأربع تعذر وجود
مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل عن البعض ،
أو بعد المائة السابعة ، كما زعمه آخرون » (٢٩) .
 واستطرد بعد ذلك ، فذكر أن هذه المقالة بمكان
من الجهة ، لا يخفى على من له أدنى حظ من
علم ، وأثر نصيب من عرقان ، لأنها قصر لتفضيل
الإلهي والفيض الرباني على بعض العباد دون
البعض ، وعلى أهل عصر دون عصر ، وأبناء دهر
دون دهر ، بدون برهان ولا قرآن » .

وخلص المؤلف في مقدمته إلى القول :
« حداني ذلك إلى وضع كتاب يشتمل على تراجم
أكابر العلماء من أهل القرن الثامن ، ومن بعدهم ،
ما بلغني خبره إلى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك
المقالة أن الله قد تفضل على الخلف كما تفضل
على السلف ، بل كان في أهل العصور المتأخرة
من العلماء المحيطين بالمعرفة العلمية على اختلاف
أنواعها من يقل ظيره من أهل العلوم
المتقدمة» (٣٠) .

يبدو أن طائفة من العلماء الآخرين كرهوا
قصر التجديد على إمام واحد في قرن واحد ،
ورأوا أن بعث التجديد يجب أن يتسلط به أكثر
من واحد ، وذلك لتعدد المظاهر الاجتماعية
والدينية .

إن هذه الثورة الإصلاحية في التجدد
كانت تمثل الديمقراطية الدينية التي نادى بها بعض
العلماء ، فقد أعادوا النظر في حديث الرسول
(ص) ، وناقشو مفهوم (من) الموصولة ،

أما الحجي فقد نوه بذكر الشافعي الصغير ،
كما كان يدعى ، وهو الإمام شمس الدين محمد
ابن أحمد بن حمزة الرملسي (التسويفي سنة
١٠٠٤ هـ) (٣١) ، وفضله على العلماء ، وقال :
« أين هؤلاء من الرملسي ؟ » (٣٢) ، وذكر أنه
« أحد أساطين العلماء » و « أستاذ الأستاذين »
و « عمدة الفقهاء في الآفاق » ، « وذهب جماعة
من العلماء إلى أنه مجدد القرن العاشر » (٣٣) .

قال الشلي : « والظاهر أنه مجدد القرن
العاشر ، لأنه لم يشتمر الاتقاء بأحد من
افتضى القرن ، وهو موجود ، مثل اشتهره ،
واحتياج الناس لكتبه ، لاسيما فيما يتعلق بالعلوم
الشرعية » (٣٤) .

ذلك عرض مجلل عن الأئمة المجددين
المجتهدون الذين أجمع القدماء عليهم . أما
المجتهدون الذين ظهروا في القرون المتأخرة فقد
أبرزنا مختلف الآراء لكي نوضح فكرة التطور
والتجديد والاجتهاد على رأس كل مائة سنة .

(٥)

ثورة التجديد

أنكر بعض العلماء كما رأينا هذه الفكرة
بعد المجددين الأولين الذين سبق ذكرهم ،
وأعربوا عن تشاورهم من وجود الأئمة المجتهدون
في العصور المتأخرة .

قال الشوكاني : « شاع على ألسن جماعة



هكذا تتصفح أمامنا النظرة الجديدة القائمة على الشمول والابداع اذ يجب أن يكون المجد دليلاً على مبعث شماراً اليه ، وقد وضع ذلك فيما ذكره أيضاً في كتابه (الفتح) : « نبه بعض الأئمة على أنه لا يلزم أن يكون في رأس كل قرن واحد فقط ، بل الامر فيه كما ذكره التوسي في حديث لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق) من أنه يجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين : ما بين شجاع وبصير بالعرب ، وفقيه ، ومحلى ، ومفسر ، وقائم بالأمر بالمعروف ، والنبي عن المنكر ، وزاهد ، وعابد ، ولا يلزم اجتماعهم بيلد واحد ، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد ، وتفرقهم في الأقطار ٠٠٠ » (٣٨) .

وسع ابن كثير دائرة التجديد فشملت أولى
الأمر والابطال الشجعان والبصیرین بالحرب ،
وهذا جانب هام في مفهوم الثورة التجددية
وهكذا أصبحت تشتمل على شتی المظاهر
الحضارية والاجتماعية ، على عكس ما كان ينادي
به أصحاب النزعة الأولى القاصرة على المجدد
المتحمدون الفرد الواحد .

اتسع دائرة الأئمة المجتهدين ، وقد حاول عmad الدين بن كثير أن يحصي بعض هؤلاء في المئات الأربع .

«فقي رأس الأولى من أولي الأمر عمر بن عبد العزيز ، ومن الفقهاء محمد الباقر ، والقاسم ابن محمد ، وسالم بن عبد الله ، والحسن ، وابن سيرين ، وغيرهم من طبقتهم ، ومن القراء ابن كثير ، ومن المحدثين الزهري .
وفي رأس الثانية : من أولي الأمر المأمون ،

وذكروا أنها — اصلاحاً — تقع على الواحد
والجمع ، والأولى فيها العموم لا التخصيص كما
رأينا ذلك من قبل .

ولم يقتصر الأمر على هذا المنهوم الاصطلاحي ، بل ذكروا أن التجديد لا يختص بالفقهاء وحدهم وإنما يشمل المربزين في شتى المجالات الحضارية سواء كانت دينية أم غير دينية .

وهكذا يتضمن ما تقدم معنا رأي العلماء
 أصحاب نظرية التخصيص في التجديد والاقتصرار
 على المجدد الواحد على رأس كل مائة عام، ورأى
 أصحاب نظرية التعميم في التجديد وجعله شاملًا
 لكل المظاهر الحضارية، وجدير بالذكر أنهم من
 مذاهب متباينة وطوابق مختلفة.

قال الحافظ عmad الدين بن كثير : « قد ادعى كل قوم في إمامهم أنه المراد بهذا الحديث، والظاهر أنه يعم حملة العلم من كل طائفة وكل صنف من أصناف العلماء من مفسرين ، ومحدثين ، وفقهاء ، وضحاة ، ولغوين »^(٣) .

وقال أيضاً في (جامع الأصول) : «تكلموا في تأويل هذا الحديث ، وكل أشار إلى القائم الذي هو من مذهبـه ، وحصل الحديث عليه ، والأولى العموم ، فإن (من) تقع على الواحد والجمع ، ولا يختص أيضاً بها الفقهاء ، فان انتفاع الأمة يكون أيضاً أولى الأمر ، وأصحاب الحديث ، والقراء ، والوعاظ ، لكن المبouth ينبغي كونه مشاراً اليه في كل من هذه الفنون » (٣٧) .

عند المؤلفين والمصنفين في المغرب ، والشرق على
السواء ، واستمررت في هذا الاستقصاء حتى
القرن الرابع عشر المجري .

أحصينا سبعة مؤلفات لخمسة من المؤلفين ،
تضمنت الاعلام الشهورين ، وترجمت لدينا أن
الأدب الاندلسي ابن الأبار القضاعي البلنسي
(المتوفى سنة ٦٥٨ هـ) كان الرائد الأول في
هذا المضمار ، ففي كتابه المعروف (الحلة السيراء)
ظاهر الالتزام في التصنيف بحسب المثاث
المجرية ، يضاف إلى ذلك كتابه (الفصون
اليانعة في محسن شراء المائة السابعة) ، وهو
غير كتاب ابن سعيد الذي يحمل ٠

يتلوه في التاليف معاصره ابن سعيد
الأندلسي (المتوفى سنة ٦٨٥ هـ) ، ولهم
كتابان :

أولهما : (الغرة الطالعة في فضلاء المائة
السابعة) ٠

وثانيهما : (الفصون اليانعة في شراء المائة
السابعة) ٠

قال ابن سعيد في مقدمة كتابه : « لهذا
كتاب (الفصون اليانعة في محسن شراء المائة
السابعة) ، وهو الثامن من الكتب التي اشتمل
عليها (جامع طبقات الشعراء) الموسوم بـ (الحلة
السيرة) » ٠

ولا بد لنا من الاشارة إلى أن المؤلف
يصرح أنه وضع كتابا لكل مائة سنة هجرية ،
يجمع فيه ذكر الشعراء ، الذين عرفوا خلال ذلك ،
وقد قسم كتابه الثامن إلى ثلاثة أقسام : الاول

ومن الفقهاء الشافعي ، والمؤئلي من أصحاب
أبي حنيفة ، وأأشهب من أصحاب مالك ، ومن
الإمامية علي بن موسى الرضا ، ومن القراء
الحضرمي ، ومن المحدثين ابن معين ، ومن الزهاد
الكريخي .

وفي الثالثة : من أولي الأمر المقتدر ، ومن
الفقهاء ابن سريح الشافعي ، والطحاوي الحنفي ،
والخلال الحنفي ، ومن المتكلمين الأشعري ،
ومن المحدثين النسائي .

وفي الرابعة : من أولي الأمر : القادر بالله ،
ومن الفقهاء الأسفرايني الشافعي ، والخوارزمي
الحنفي ، وعبد الوهاب المالكي ، والحسين
الحنفي ، ومن المتكلمين الباقلاني ، وابن فورك ،
ومن المحدثين الحاكم ، ومن الزهاد الثوري » ٣٩ .
وختم كلامه قائلا : « وهكذا يقال في بقية
الرون » ٤٠ .

(٦) مصادر المصنفات المثلية

ظهر ضرب جديد من المصنفات المستحدثة ،
تجاوزت الاعتبارات الطبقية والمذهبية والإقليمية ،
والتزم التخصيص الزمني في التاليف ، وفق
القرون الهجرية منهجا ، بحسب تسلسل المثاث
المجرية بداية ونهاية ، وذلك للتحدث عن الاعلام
الشهورين من الأدباء والوزراء والسلطانين
والخلفاء وغيرهم من هذا الإطار الزمني المحدد ،
بحسب اطراد المثاث الهجرية عاما بعد عام ، أو
بحسب تسلسل الحروف المجائية .

حاولت استقصاء المصنفات التي أفت
ضمن هذا الالتزام المثوي ، وقد تأكد عندى أن
القرن السابع المجري شهد بهذه الاطلاقة الفعلية



في تراجم الذين تحققت سنة وفاتهم ، والثاني في تراجم الذين لم يوقف منهم على ذلك ، والثالث فيمن استقر العلم على حياته عند انتهاء هذا التصنيف ، وذلك في سنة سبع وخمسين وستمائة (٤١) .

والمؤلف الثالث في هذه المائة ، بعد ابن الأبار وابن سعيد هو أحمد الفريني (المتوفي سنة ٧٠٤ هـ) ، فقد ألف كتابه (عنوان الدراسة) فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية) . استهله بمقلمة هامة وصف فيها جموده العلماء على اختلاف أحوالهم ، وخلص إلى قوله : « فلذلك اهتم العلماء بذلك الرجال ، واستعملوا في تمييز أحوالهم ، وليوضحوا سبيل التحصل ، وبينوا وسيلة التوصل ، وقد اختلفت في ذلك مصادرهم ومواردهم ، فمنهم من ذكر التجريح والتعديل في المحدثين ، ومنهم من ذكر من يعرف بالحفظ والاتفاق من المقدمين ، ومنهم من ذكر المؤلفين والمصنفين ، ومنهم من ذكر العلماء والمتبعين ، ومنهم من ذكر علماء وقته ، ومنهم من اقتصر على ذكر مشيخته ، كل ذلك يحصل الافادة ، ويسهل للطالب مراده ٠٠٠ (٤٢) »

واستطرد المؤلف بعد ذلك ذكر أنه في العشر الأخير من المائة السابعة ، وأنه جمع في كتابه ذكر من عرفهم من العلماء : « وإنني قد رأيت أن ذكر في هذا التقيد من عرف من العلماء بيجاية في هذه المائة السابعة التي نحن في بقية العشر الذي هو خاتمتها ، ختمها الشالخيرات ، وجعل ما بعدها مبدأ للمسرات ، ذكر منهم من اشتهر ذكره ، ونبيل قدره ، وظهرت جلالته ،

وعرفت مرتبته في العلم ومكانته ٠٠٠ (٤٣) .
وخلص المؤلف بعد ذلك مستدركا : « وقد رأيت أن أصل ذكر علماء هذه المائة ذكر الشيخ أبي مدين ، والشيخ أبي علي الميسلي ، والفقیه أبي محمد عبد الحق الإشبيلي (رحمهم الله ، ورضي عنهم) لقرب عهدهم بهذه المائة ، لأنهم كانوا في أعقاب المائة السادسة للتبرك بذكراهم ، ولا انتشار فخرهم ٠٠٠ (٤٤) .

والمؤلف الرابع في هذه المائة هو مؤرخ العراق المعروف ابن الفوطى البغدادي (المتوفى سنة ٧٣٣ هـ) وقد خلف لنا ثلاثة كتب :
أولها : (حوادث المائة السابعة) .
وثانية : (ظلم الدرر الناصحة في شعراء المائة السابعة) .
وثالثها : (الحوادث الجامدة ، والتجارب النافعة ، الواقعه في المائة السابعة) .
والمؤلف الخامس هو أبو عبد الله محمد ابن علي بن هانئ السبتي (المتوفى سنة ٧٣٣ هـ) وعنوان كتابه (الفرة الطالمة في شعراء المائة السابعة) .

وهكذا يتضح أن معظم المؤلفين كانوا من الاندلس والمغرب ما عدا واحدا كان في العراق بالشرق ٠

المائة الابجية (الثانية)

تضاعف عدد المؤلفين في المائة الثانية المجرية ، فاقتصر على اثنين : أولهما أندلسي هو لسان الدين بن الخطيب (المتوفى سنة

والمؤلف الثاني في هذه المائة مشرقي هو ابن حجر العسقلاني (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) ، وهو الوحيد الذي عرفناه ، وقد سمي كتابه (الدرر الكامنة في اعيان المائة الثامنة) ، واستهل مقدمته بقوله : « فهذا تلقيق مفيد جمعت فيه ترجم من كان في المائة الثامنة من الجرة النبوية » من ابتداء سنة احدى ومائة ، الى آخر سنة ثمانمائة ، من الاعيان والعلماء ، والملوك ، والأمراء ، والكتاب والوزراء ، والأدباء ، والشعراء ٠٠٠ » (٤٧) .

المائة الهجرية التاسعة

هكذا اطرد التصنيف في هذا الإطار المثوي ، فرأينا مثلاً عالماً كبيراً كالسخاوي (المتوفى سنة ٩٠٢ هـ) يضع مؤلفاً عاماً شاملًا في اثنى عشر جزءاً بعنوان (الضوء الالمعنوي لأهل القرن التاسع) ، تشمل أهل هذه المائة جميعاً أياً كانوا ، سواء كانوا من المسلمين أم من غيرهم ، وهذا يدلنا على أهمية التحني الانساني الذي ظهر عند العرب في هذه المصنفات المئوية العامة دون أن يفرقوا بين أحد من الناس بسبب المذهب . يضاف الى ذلك أنه استخدم اصطلاح القرن عوضاً عن المائة ، وربما كان أول من أدرج في الاستعمال هذا اللفظ المعروف في اللغة منذ القديم ، مرادفاً للفظة المائة التي عرفت في هذا النوع من المصنفات حتى الآن يؤكّد ذلك قوله في مقدمته ٠

« فهذا كتاب من أهم ما به يعني ، جمعت فيه من علمته من أهل هذا القرن الذي أوله سنة إحدى وثمانمائة — ختم بالحسنى — من سائر

٧٧٦ هـ) ، وقد ألف كتابه (الكتبية الكامنة) فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة) والمعروف أن ابن الخطيب ألف هذا الكتاب حين كان مقيناً في تلمسان بعد هجرته من الأندلس ، وزروله عند صاحبها السلطان المربي أبي فارس عبد العزيز ، وكان الغرض من تأليفه هذا تقديم هدية الى أبناء المشرق حين توجهه الى زيارة الحجاز ٠

ترجم المؤلف لثلاثمائة علم ، وقد صنفهم في أربع طبقات : طبقة الخطباء والصوفية ، وطبقة المقربين والمدرسين ، وطبقة الكتاب والشعراء ، وطبقة القضاة ٠

قال في مقدمته : « فجمعنا في هذا الكتاب جملة وافرة ، وكتبة ظافرة ، من لقيناه بيلدنا الذي طورنا جديد العمر في ظله ، وطارنا فنا نقص الآمال في حرمته وحله ، ما بين من تلقينا افادته ، او أكرمنا وفадته ، وبين من علمناه وخرجناه ، ورشحناه ودرجناه ، ومن اصطفيناه ورعيناها ، فيما أضناهنا بعد أن وصفنا كل واحد منهم وحليهناه ، وبما تولاه الله تعالى توليناه ٠٠ » (٤٨) .

وخلص بعد ذلك الى قوله : « وسيت هذا الوضع بالكتبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة ، يستدل به من يباشره ، على نبل من كنا نعاشره ، ويقف من يدارسه ، على فضل من كنا نمارسه ، وان كان جال ثغرة الى غدير ، وحبابة الى كلس مدير ، فالعذر الى الوسم المعرف ، ولا تجود يد الا بما تجد مثل معروف ٠٠٠ » (٤٩) .

(لطف السر وقطف الشر من تراجم الطبقة الاولى ما القرن الحادى عشر)^(٥٠) وهو مخطوط في ١١٦ ورقة ، والاصل موجود في مكتبة احمد عارف بالمدينة المنورة .

والثالث : جمال الدين الشلي الحضرمي (المتوفى سنة ١٠٩٣ هـ) ، وله كتابان أولهما : (كتاب السنَا الباهر بتكثيل النور السافر في أخبار القرن العاشر) ، وهو مخطوط في مجلد ضخم ، صفحاته ٨٠٠ وأضاف إليها أحمد تمور فهارس في ٥١ صفحة . وهو ذيل على كتاب (النور السافر) للعیدروس السابق ذكره .

وثانيهما : كتاب (عقد الجواهر والدرر في أخبار القرن الحادى عشر) وهو مخطوط .

المائة الهجرية الحادية عشرة

لم يكتف المؤلف المذكور بهذا الالتزام ، وانما ضيق ندى هذا الالتزام أيضا فذكر أنه جعل كتابه « مرتبًا على حروف المعجم الترتيب المعمود في الأسماء ، والأباء ، والأنساب ، والجدد ، مبتدئاً من الرجال بالأسماء ، ثم بالكنى ، ثم بالأنساب والألقاب ، وكذا المهمات بعد الابناء »^(٤٩) .

المائة الهجرية العاشرة

ألف في هذه المائة ثلاثة من المسارقة :

أولهم : عبد القادر بن شيخ العیدروس (المتوفى سنة ١٣٠٨ هـ) وله كتابان : أولهما : (النور السافر في أخبار القرن العاشر) ، وهو مطبوع . وثانيهما : (الروض الناضر فيمن اسمه عبد القادر من أهل القرنين التاسع والعاشر) ، وهو مخطوط .

والثاني : نجم الدين الغزي (المتوفى سنة ١٠٦١ هـ) ، وكتابه (الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة) ، وهو مطبوع ، وذيله بكتاب آخر يتضمن المائة الحادية عشرة ، وهو بعنوان

المائة الهجرية الثالثة عشرة

أشهر الذين صنعوا في هذه المائة وأقدمهم الشيخ عبدالرازق البيطار (المتوفى سنة ١٣٣٥ هـ) أحد الاعلام المشهورين ، وقد ترجم لمعاصريه في كتابه (حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر) ، وهو مطبوع في مجمع اللغة العربية بدمشق في ثلاثة أجزاء كبيرة . وقد حققه ونسقه حفيده العلامة المرحوم أستاذنا الشيخ محمد بهجت البيطار .

ومن الذين صنعوا في هذه المائة محمد بن محمد بن زيارة الحسني اليماني الصناعي ، وكتابه بعنوان (نيل الوطر في تراثم اليمن في القرن الثالث عشر) ، ومنهم أيضاً محمد جميل الشطي ، وكتابه (روض البشر في أعيان القرن الثالث عشر) المطبوع بدمشق سنة ١٣٦٧ هـ وحسن السنديبي ، وكتابه (أعيان البيان ما صبّع القرن الثالث عشر الهجري) ، المطبوع بمصر سنة (١٣٣٢ - ١٩١٤ م) .

المائة الهجرية الرابعة عشرة

أبرز الذين ألفوا في هذه المائة محمد صالح الكاظمي ، وكتابه بعنوان (أحسن الأثر فيمن أدركناه في القرن الرابع عشر) ، المطبوع ببغداد سنة (١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣ م) .

ومنهم محمد جميل الشطي ، وكتابه بعنوان (تراثم أعيان دمشق في نصف القرن الرابع عشر الهجري ١٣٠١ هـ - ١٣٥٠ م) المطبوع بدمشق سنة ١٣٦٧ هـ .

ومنهم زين العابدين السنوسي ، وعنوان

منه على أخبار أهل المائة التي أنا فيها ، وطرح ما يخالفها من أخبار من تقدمها وبنافيها ٠٠٠١٥١٠ . واستطرد بعد ذلك فذكر بواحد تاليفه هذا الكتاب ، فقال : « وما أقدمني على هذا الشأن ، إلا تخلف أبناء الزمان ، عن احراز خصل الفضل في هذا الميدان ، وقصدني أن اسمه بـ (خلاصة الأثر ، في أعيان الحادي عشر) ٠٠٠١٥٢٠ .

ومن الذين صنعوا في أخبار هذه المائة أيضاً محمد الصفيري الإفراني الأصل المراكشي المولطن (المتوفى سنة ١١٣٨ هـ) ، وهو أحد رجال الدولة في سلطنة المولى اسماعيل براكس ، وله كتابان :

أولهما : (صفوة من اتشر ، من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر) .
وثانيهما : (نزهة الحادي بالأخبار ملوك القرن الحادي) ، أي الحادي عشر ، وقد طبع الأخير في أنجبي سنة ١٨٨٨ م ، ومنه طبعة على الصحر في فاس ٠

المائة الهجرية الثانية عشرة

أبرز الاعلام الذين ألفوا في هذه المائة محمد خليل المرادي (المتوفى ١٢٠٦ هـ) وهو مفتى الحنفية في دمشق ، ونقيب الاشراف فيها . وكتابه معروف باسم (سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر) ، وقد اختار له بادىء الامر اسم (أخبار الاعصار في أخبار الامصار) ، ولكنه عدل عن هذه التسمية كما قال في مقدمةه لأن التسمية الاولى أجمل وأليق بالكتاب . طبع الكتاب مرتين في مصر سنة ١٣٠١ هـ وفي بغداد .



كتابه (الأدب التونسي في القرن الرابع عشر)
المطبوع بتونس في جزءين سنة ١٣٤٦ هـ -
١٩٢٧ م)

★ ★

لم يقتصر التأليف الشوكي على مائة واحدة
أو نصف المائة كما رأينا ذلك لدى سائر من ذكرنا،
وانما رأينا التأليف في المئات المزدوجة يشمل
احياناً أكثر من مائة واحدة عند المؤلف الواحد،
ومن المؤكد أن الشوكاني (المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ)
قد نهج هذا النهج بعد الرائد الأول ابن الباري
في كتابه (الحلة السيراء)، فوضع لنا كتابه
(البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع)،
وهو كما يقول: «يشتمل على تراجم أكابر
العلماء من أهل القرن الثامن ومن بعدهم مما
بلغني خبره إلى عصرنا هذا ٠٠٠ وقد ضمت إلى
العلماء من بلغني خبره من العباد، والخلفاء
والملوك، والرؤساء، ولم اذكر منهم إلا من له
جلالة قدر، ونبالة ذكر، وفخامة شأن دون من
لم يكن كذلك» (١).

يعني هذا القول أن المؤلف جمع في كتابه
أربعة قرون ابتداء من القرن الثامن حتى منتصف
القرن الثالث عشر الهجري، وقد رتبه بحسب
العرف الأبيجديه.

أبرز المؤلف بواعته على تأليف هذا الكتاب،
فذكر أنه «لما شاع على ألسن جماعة من الرعاع
اختصاص سلف هذه الامة بحرائز فضيلة السبق
في العلوم دون خلقها، حتى اشتهر على جماعة
من أهل هذه المذاهب الاربعة تمذر وجود

مجتهد بعد المائة السادسة كما نقل من البعض ،
أو بعد المائة السابعة كما زعمه آخرون» (٢) .

وذكر بعد ذلك أن هذه المقالة بمسكان من
الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم ،
واستطرد بعد ذلك فقال : « حداني ذلك الى
وضع كتاب يشتمل على تراجم أكابر العلماء من
أهل القرن الثامن ومن بعدهم من بلغني خبره
إلى عصرنا هذا ليعلم صاحب تلك المقالة ان الله
قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف ،
بل ربما كان في أهل العصور المتأخرة من العلماء
المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها
من يقل ظيরه من أهل العصور المتقدمة ، كما
سيقف على ذلك من أمن النظر في هذا الكتاب ،
وحل عن عنقه عرا التقليد» (٣) .

وخلص المؤلف بعد ذلك لنقد المؤذرين ،
فقال : « وقد استكثر المؤذرون من الشتتين
بأخبار الناس المؤذنين فيما من تشجيع الالفاظ ،
والتأق في تنقيحها وتهذيبها ، مع اهمال بيان
الأحوال والولد والوفاة ، ومثل ذلك لا يعد من
علم التاريخ ، فان مطعم ظر مؤلفه وقصاري
مقصودة هو مراعاة الالفاظ وإبراز النكات
البديمة ، وهذا علم آخر غير علم التاريخ ، انا
يرغب اليه من أراد أن يتقرب في البلاغة ، ويخرج
في فن الانشاء» (٤) .

والمؤرخ الثاني بعد الشوكاني هو القادري
(محمد بن الطيب بن عبد السلام المتوفى سنة
١١٨٧ هـ) ، وهو من أهل فاس ، وقد صنف
كتابين :

الرابع عشر) ، وهو مطبوع بمصر سنة ١٣٥٩ هـ
م ١٩٤٠

★ ★

تطور التصنيف المأوى ، ظهر في العصر الحديث التصنيف المأوى الميلادي ابتداء من القرن التاسع عشر ، وربما كان المؤرخ جرجي زيدان (المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ - ١٩١٤ م) من الأوائل الذين صنفووا في هذا الاطار الجديد ، وذلك في كتابه (تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر) ، وهو في جزئين ، وطبع بمصر سنة ١٩٢٢ م .

المؤلف الثاني هو قسطاكي الحمصي (المتوفى سنة ١٣٦٠ هـ - ١٩٤١ م) وقد وضع كتاباً بعنوان (أدباء حلب ذوي الاتر في القرن التاسع عشر) أما القرن العشرين فقد وضع عيسى اسكندر ملوك كتاباً بعنوان (الدر الشمين في أدباء القرن العشرين) ، وقد نشرت منه بعض المقتطفات والنبذ في بعض المجالات الأدبية .

★ ★

أبرز مالاحظناه في إحياء هذا الضرب من المصادر المأوية الموضوعية العلمية في طريق البحث والتاريخ ، والاتجاه الإنساني الشامل عند المصنفين جميعاً ، كما لاحظنا في خطب مصنفاتهم المقدمة هذا الوداع المؤثر للقرن النصرم في آخر أعوامه ، وهذه التحية الندية ، وهذا الامل باسم الفاتح منها ، وذلك من خلال قولهم مثلاً (ختم بالحسنى) كما في دعاء

أولهما : (نشر الثاني لأهل القرن الحادى عشر والثانى) أي : والثانى عشر ، وهو مطبوع .

وثانيهما : التقاط الدرر ، ومستقاد الماء العاذل وال عبر ، في أخبار أعيان أهل المائة الحادية عشرة والثانية عشر) وهو مخطوط . يضاف الى ذلك كتاب ثالث في تراجم علماء المالكية باسم (الإكليل والتابع في تذليل كتابة المحتاج) .

والمؤرخ الثالث في هذا المضمار ابن ميرداد (عبد الله بن أحمد المتوفى سنة ١٣٤٣ هـ) ، وهو من أهل مكة ، وخطيب المسجد الحرام ، وولاه الشريف حسين بن علي القضاة بمكة . وكتابه هو (نشر النور والزهر في تراجم أفالضل أهل مكة من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر) ، ويسمى أيضاً (الدر الفاخر المكتنون ، في تراجم أهل الخمسة قرون) ، وقد ذكر الزركلي في أعلامه أنه مجلد ضخم مخطوط في مكتبة العرم بمكة ، وتوجد منه نسخة بخط المؤلف نفسه في مكتبة عبد الوهاب الدلهلي بمكة .

اختصر هذا الكتاب الضخم عبد الله بن محمد غازي ، (المتوفى سنة ١٣٩٥ هـ) ، وهو هندي الأصل ، وموالده ووفاته بمكة . وقد سمي مختصره (ظشم الدرر في اختصار نشر النور والزهر في تراجم علماء مكة وأفاضلها من القرن العاشر الى القرن الرابع عشر) . وهذا الكتاب مخطوط أيضاً في مكتبة نصيف بجدة .

والمؤرخ الرابع هو العلامة المصري أحمد تيمور (المتوفى سنة ١٣٤٨) ، وكتابه بعنوان (تراجم أعيان القرن الثالث عشر وأعيان القرن



السخاوي^(٥٤) و (ختما الله بالخيرات ، وجعل ما بعدها مبدأ للمسرات) كما في دعاء ابن سعيد الاندلسي^(٥٥) .

وعودا على بدء ، ودعائى مع دعاء الاسلاف الغابرين ، بالخير ختاما واستهلاكا ، ذلك أن جاهير أمتنا العربية والعالم الاسلامي ودعت القرن الرابع عشر الهجري في آخر أعوامه .

واستقبلت القرن الخامس عشر الهجري . إنها ودعت مائة سنة مرت حافلة بالاحداث الجسام ، ففزقت الامة العربية شر مزق ، وأنزلت بالعالم الاسلامي اعظم النكبات .

وعلى الرغم من ذلك كله بدأنا نلمح البواكيير الجديدة ، وتشهد إفصاح الفجر المشرق ، تشيم من خلاله بشائر المستقبل الباسم المقرب والأمل الكبير للناس جميعا ، ذلك لأننا كنا الرواد في هذه العصارة الإنسانية التي كانت رحمة للعلميين جميعا .

الدكتور عمر موسى باشا
الأستاذ بكلية الآداب بجامعة دمشق

بعض المصادر المعتمدة

- ١ - الاعلام للزرکلي .
- طبع مطبعة كوستاتوماس وشركاه بالقاهرة ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م
- ٢ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوکانی .
- طبع مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٢٤٨ هـ
- ٣ - تبيان المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الاشعري لابن عساكر .
- دار الفكر بدمشق - سنة ١٣٤٧ هـ .
- ٤ - حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر للشيخ عبد الرزاق البيطار .

تحقيق المرحوم الشيخ محمد بهجت البيطار .
مطبوعات المجمع العلمي العربي ١٣٨٢ هـ -
٢٠١٦ م ١٩٦٣

٥ - حسن الحاضرة للسيوطى .
تحقيق الاستاذ محمد ابي الفضل ابراهيم .
دار احياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ - ٢٠١٦ م

٦ - خلاصة الاثر في اعيان القرن الحادى عشر للمحبى .
المطبعة الوهبية بالقاهرة ١٣٨٤ هـ

٧ - دائرة المعارف الاسلامية .

٨ - سلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر للمرادي .
طبع الجزء الاول والثانى والثالث في الاستانة سنة ١٢٩١ هـ ، وطبع الرابع في يولاق سنة ١٣٠١ هـ .

٩ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب لابن العاد .
المكتب التجارى للطباعة والنشر فى بيروت .
١٠ - عنوان الدراية فيما عرف من العلماء في المائة السابعة بيجاية للفبريني .
الجزائر سنة ١٢٦٨ هـ - ١٩١٠ م تحقيق هنرى بيرس .

١١ - الفصون البانعة في شعراء المائة السابعة لابن سعيد الاندلسي .

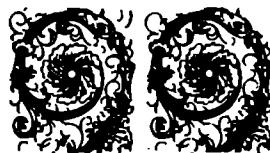
طبع دار المعرف بالقاهرة سنة ١٩٤٥ م
١٢ الكتبية الكامنة فيمي لكتبه بالاندلسي من شعراء المائة الثامنة للسان الدين بن الخطيب .
١٣ - محاضرات في الادب الم Luo ك والعشمانى للدكتور عمر موسى باشا .

مطبوعات جامعة دمشق ١٩٧٩ م - ١٣٩٩ هـ .
١٤ - النجوم الزاهره في ملوك مصر والقاهرة لابن تغري بردي .
طبع مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٣٤٠ هـ - ١٩٢٤ م

الحواشي :

- (٢٢) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٩
 (٢٣) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٩
 (٢٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٢٦
 (٢٥) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٤٣٣
 (٢٦) سبط الميلق : اي ابن بنت الميلق ،
 وهو محمد بن عبد الدائم بن محمد ، ابو المعالي
 ناصر الدين ، المعروف بـ (ابن بنت الميلق) ويختصر
 فيقال (ابن الميلق) وهو قاض مصرى شافعى
 شاذلى ، وقد توفي سنة ٧٦٧ هـ .
- (٢٧) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٢٤٦
 (٢٨) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٢٤٧
 (٢٩) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٨
 (٣٠) المصدر السابق ، ج ٤ ص ٢٤٧
 (٣١) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٢
 (٣٢) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٢
 (٣٣) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ،
 ص ٢
 (٣٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣
 (٣٥) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ١ ص ٣
 (٣٦) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٢٥٤
 (٣٧) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٢٤٥
 (٣٨) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٤٦
 (٣٩) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٤٥
 (٤٠) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٤٦
 (٤١) ابن سعيد : الفصون اليائنة من ١
 (٤٢) المصدر السابق من ٥٥
 (٤٣) المصدر السابق من ٥٥
- (١) سورة يونس ، الآية (٥)
 (٢) سورة التوبه الآية (٣٦)
 (٣) ابن عساكر : تبين كذب المفترى ص ٥٣
 (٤) الحبي : خلاصة الاثر ، ج ٣ ص ٣٤٧
 (٥) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٧
 (٦) المصدر السابق ، ج ٣ ص ٣٤٧
 (٧) السخاوي : الضوء اللامع ، ج ٢ ص ١
 والسيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٢٠٤
 (٨) ابن عساكر : تبين المفترى ، ص ٥٣
 (٩) السخاوي : الضوء اللامع ج ٢ ص ٩
 (١٠) ابن العماد الحنبلي : شدرات الذهب
 ج ١ ص ١١٩ ، والسيوطى : حسن المحاضرة ،
 ج ٢ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧
 (١١) ابن تفري بردي : النجوم الزاهرة .
 ج ، ص ١٧٧
- (١٢) المصدر السابق ، ج ٠ ص ١٧٧
 (١٣) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٧
 (١٤) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٧٧
 (١٥) ابن العماد : شدرات الذهب ، ج ٢
 ص ١٦٩ ، ١٦٨
 (١٦) دائرة المعارف الإسلامية ، ج ٣
 ص ٢٩٦
 (١٧) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١
 ص ٢١٥
 (١٨) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٥
 (١٩) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٥
 (٢٠) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٧
 (٢١) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢١٨

- دمشق سنة ١٩٧٩ .
- (٤٤) الفبريني : عنوان المراجعة ، ص ٥٤ .
- (٤٥) لسان الدين بن الخطيب : الكتبة
الكامنة ، ص ٢٩ .
- (٤٦) المصدر السابق ، ص ٢٩ .
- (٤٧) ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ١ ص ٣ .
- (٤٨) السخاوي : الضوء الالمعم ، ج ١ ص ٥ .
- (٤٩) المصدر السابق، ج ١ ص ٥ .
- (٥٠) تم تحقيق هذا الكتاب ، وقد نال به
محققه الباحث السيد محمود الشيخ درجة
الماجستير من قسم التاريخ في كلية الآداب بجامعة
- (٤١) المحبي : خلاصة الآثار ، ج ١ ص ٢ - ٤ .
- (٤٢) المحبي : خلاصة الآثار ، ج ١ ص ٢ - ٤ .
- (٤٣) الشوكاني : البدر الطالع ، ج ١ ص ٢٢ .
- (٤٤) الشوكاني : البدر الطالع ج ١ ص ٢ .
- (٤٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣ .
- (٤٦) المصدر السابق ، ج ١ ص ٣ - ٤ .
- (٤٧) السخاوي : الضوء الالمعم ، ج ١ ص ٥ .
- (٤٨) ابن سعيد : الفصون البانمة ، ص ١ .



الحاضرة العربية القديمة على الفرات الأوسط

احمد شكري

لتحديد أطراها) وأكده (أن الحقيقة فاقت دائماً الخيال في ماري) حيث كانت (هناك نيران ساطعة هائلة تتوهج قبل أربعة بل خمسة آلاف سنة على ضفاف الفرات الأوسط) ٠

في الثالث الأول من القرن العشرين كانت (ماري) مدينة مجملة ورد ذكرها على تمثال موجود في المتحف البريطاني نقش عليه اسم (ايکو شمش - ملك ماري) ، كما ذكرت أيضاً على تماثلين ومنحوتة في متحف استانبول، إضافة إلى أن وثائق حمورابي ملك بابل تتحدث عن انتصاره على (ماري) ودمارها على يديه ٠

وكان العلماء الأثريون يبحثون عن ماري في شريط يمتد على الضفة اليمنى لنهر الفرات بين دير الزور وهيت طوله ثلاثة كيلو متر ،

بعد سبات طويل امتد أكثر من ألفي سنة ، استفاقت (ماري) الحاضرة العربية القديمة على الضفة اليمنى للفرات ، ومن أعماق تراب (تل حريري) حيث كانت تستقر بين ألسنة الظلمة والدمار فتدفقت مقادير مذهلة من المعلومات والتحف والوثائق ، وبرزت مساحات كبيرة من العالم الشعاعي بالوظائف الروحية والسياسية والعسكرية ، وبعثت المكتشفات أضواء ساطعة على مرحلة حافلة من تاريخ الشرق الأدنى القديم وأحداثه ، قبل نحو أربعين أو خمسين قرناً ٠

ويصف الأستاذ اندريله بارو مكتشف (ماري) نفسه ، تأثير التنقيب في هذا الموقع بأنه (أزاح السثار عن كنوز مذهلة حان الوقت



ولم يلتفت أظارهم في البداية (تل حريري) لأنه كان أقل ارتفاعاً من التلال المتشرة في منطقة ما بين النهرين من الشمال إلى الجنوب ، أو من الجزيرة إلى شط العرب ، ولبعد موقعه عن مجرى النهر قليلاً .

وفي عام ١٩٣٣ وقع حادث كان مفتاح الاكتشاف المدوي لاري ، فقد عثر بعض العربان وهو يدفنون أحد موتهما في تل حريري على تمثال دون رأس ، يمثل شخصاً يضم يديه على صدره ، وجذعه عار ، بينما يكتسي القسم الأسفل من جسمه بما يشبه العرائض ، وقد بلغ وزن التمثال ثلاثة كيلو غرام .

وبعد الإبلاغ عن هذا الحادث بنحو أربعة أشهر فقد كانت بعثة للتنقيب الأنثري موفدة من متحف اللوفر برئاسة الاستاذ (أندريه بارو) تبدأ حفائرها في تل حريري . وبذلك افتتح أول موسم للتنقيب الأنثري في هذا التل الواقع على بعد أئني عشر كيلو متراً إلى الشمال الغربي من بلدة البوكمال .

ولم يكن مكاننا الجزم بهوية التل قبل الشور على معلم يحمل كتابات محفورة ، أو على لوحة فيها نص ، وهذا ما حدث فعلاً منذ بداية الموسم الأول حيث عثرت البعثة على ثلاثة تماثيل أحدها من الحجر العواري الأبيض نقش عليه (لا مجى ماري) ملك ماري ، والثاني من الآلاستير نقش عليه اسم الوكيل أبيه إيل ، والثالث من الرخام الوردي نقش عليه اسم الطحان أيدي فاروم ، وبذلك تأكد أن تل حريري يضم موقع بقايا (ماري) وقد عثر

على التماثيل الثلاثة في معبد عشتار حيث كان الرجال الثلاثة يقدمون ثذورهم للإلهة ، فكان لأشخاصهم هذه التماثيل .

ومنذ ذلك الوقت توالت سلسلة من مواسم التنقيب في تل حريري لم تكتمل حتى اليوم ، ولكنها كشفت عما وصفه (بارو) بأنه (كنوز مذهلة) احتوت على اللوحات المسارية والتماثيل والقرابين والمنحوتات المزخرفة والرسوم الجدارية وودائع التأسيس والجرار والاختام والأدوات البروتزية ، هذا عدا ما كشفت عنه الحفائر من معالم القصور والمعابد والهيكل والمنشآت الدينية والرسمية والسكنية . وقد وصفت هذه المنشآت بأن (تصاميمها) تعبّر عن وجود تنظيم مدنى لا يمكن إلا أن يكون من صنع سلطة قوية تشرف على أجهزة فعالة وقدرات فنية مترسبة .

ولقد أجرت بعثة (أندريه بارو) ستة مواسم تنقيب قبل الحرب العالمية الثانية ، وأربعة عشر موسمًا بعد الحرب كان آخرها في عام ١٩٧٢ وكانت حصيلة الموسams العشرين لائحة ضخمة من المكتشفات ألقت الضوء على عدد من المهدود والحضاريات التي تعاقبت على (ماري) طيلة ما يقارب ثلاثة آلاف سنة قبل الميلاد .

يبلغ طول تل حريري ألف متر وعرضه ستمائة متر ويقارب ارتفاعه فوق مستوى السهول المجاورة خمسة عشر متراً ، وعلى الرغم من مواسم التنقيب التوالية لا يزال الجانب الأكبر من التل محجوباً بباطق التراب يحتفظ بأسراره ، في انتظار اجراء أسباب عميقة وواسعة ، بغية

الرسول الى الارض البكر ، والواقى الذى كان يحول دون ذلك هو ضسان حماية المالم المكتشنة من الاعاصير والرياح والجليد وهو الامر الملحق في هذه المرحلة . وقد ظهر اثر هذه العوامل واضحا على الجدران والارضيات بعد ان كانت محفوظة تحت الثرى مئات السنين .

ويبدو الان ان أهم معالم ماري هو قصورها الملكية التي تبرز قوة السلطة من الوجгин الاجتماعية والسياسية . كما تبرز قدرتها على فرض أنظمتها وقوانيها ، وقد اكتشف قصر (زمير بليم) ملك ماري في الموسم الثاني للتنقيب عام ١٩٣٤ ، وتبين انه يعود الى الالف الثاني قبل الميلاد . وقد عثر فيه على مجموعة تماثيل أهمها تمثال الحكم (ايشتوب اليهود) . على أن الكسب الاكبر في هذا الموسم هو الف وستمائة لوحة مسارية وضمها كتبة القصر . وهي تتضمن أقلمة ومراسلات وقوائم مواد . وقد اكتشفت في قسم الوثائق الرسمية بالقصر فأزاحت الانقاض عن تسعة وستين غرفة من غرفه في الموسم المذكور .

كان موسما خصبا حقا ، لكنه كان مجرد بداية ، ففي موسم عام ١٩٣٥ عثر على كمية اكبر من اللوحات المسارية بلغ عددها ثلاثة عشر ألف لوحة . وتم اتشال قطعة اثرية هامة هي ربة الينبوع ، وأزيجع التراب أول مرة عن رسوم جدارية في القصر الذي بلغ عدد غرفه وباحاته ١٣٨ ، وظهرت في باحتين منه مقبرة آشورية تحفظ بمحفوبياتها من الآثار الجنائزى .

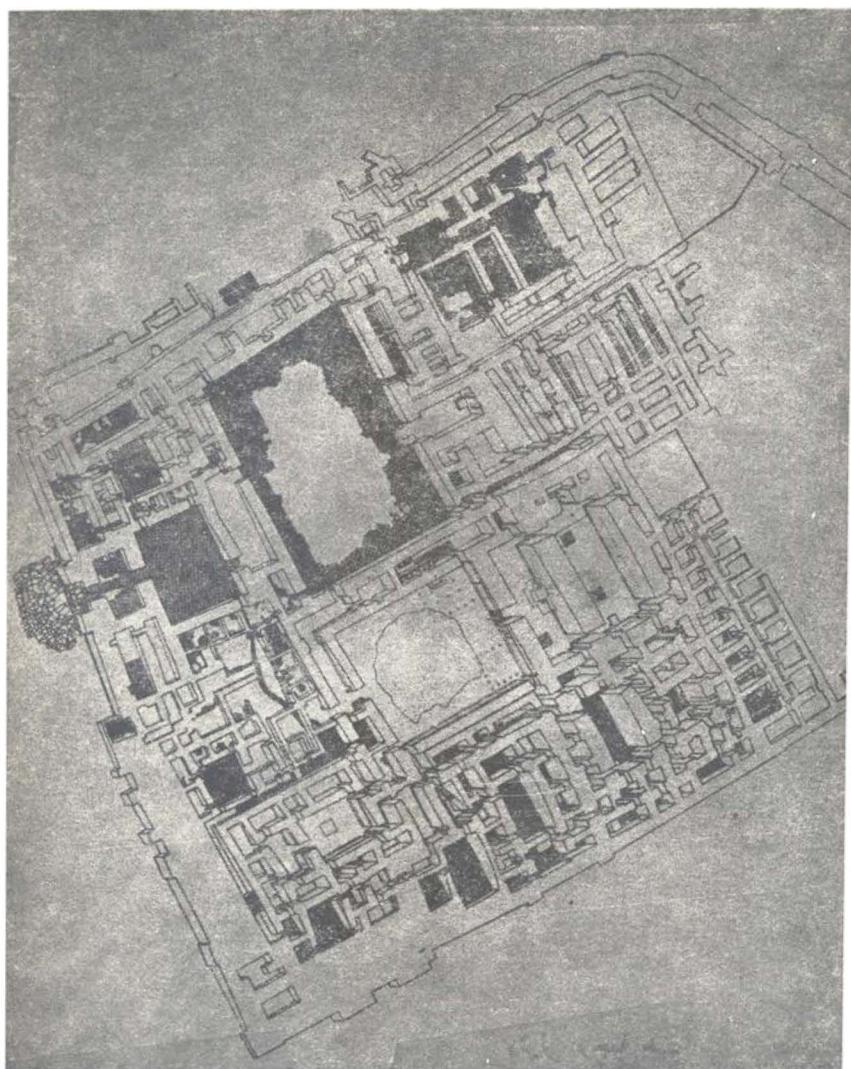
وتولت (عطاءات) ماري في الموسم

الثالثة ، ففي حفائر عام ١٩٣٧ عثر على نسائية آلاف لوحة مسارية أخرى ، وارتفع عدد غرف وباحات القصر المكتشفة بلغ ٢٢٠ غرفة وباحة ، وقد رفعت عنها الانقضاض ، ظهر أسدان برونزيان قد فروا فيما فيها مربعين عند أحد مداخل الميد ، وقد بربت بقايا زفارة تقطي كامل الجزء الدينى من معبد (داغان) الذي يعود الى ما قبل عصر سرجون الاكادى ، ولم يعرف تركيبها بعد لأن هذا يتطلب ازاللة ركام ضخم من الانقضاض .

وعندما اختتم الموسم العشرون للتنقيب في ماري عام ١٩٧٢ كانت بعثة (بارو) قد أنهت اكتشاف أكثر من ثلاثة عشر غرفة وباحة في القصر الملكي ، وقد بلغت مساحة هذا القصر هكتارين ونصف هكتار ، وانفتح أنه عمارة ضخمة متوفقة من حيث السعة والتخطيط ، وله سور شاهق متين يبلغ طوله مائتي متر وعرضه مائة وعشرين مترا ، وعلى جانبي بابه الشمالي برجان ، وقد بلطف باحاته بالآجر وغرست في بعضها أشجار النخيل .

ويتضمن القصر جناحا رسميا فيه قاعات استقبال ومنصات للخطابة ومكتبة للوثائق والراسلات . وفي القسم الدينى من القصر معبد ضخم فيه مذابح مزدادة بالمحاريب ومنصات للقربانين أقيمت على قواعد من الجص . وقد طليت مبارى المعبد بالقار ، ودفنت في الارض مجموعة من صناديق التأسيس تحوى ساميبر برونزية .

وكان الجناح الملكي الخاص في الزاوية



مخطط القصر الملكي في تل الحريري (ماري) وتحت هذا القصر عثر على القصر الاقدم
الذي يعود لالاف الثالث قبل الميلاد .

الشمالية الغربية من القصر ويضم أكثر من ثلاثة عشر غرفة ، حول باحة داخلية مكشوفة ذات قاعدة جميلة من الحجر الأملس ، والذي يثير الاعجاب ما تضمنه الجناح من تجهيزات الاستحمام ، كالمقاطن والسبحان والمصاطب المائية ؛ وظهرت في هذا الجناح قاعة استقبال مزخرفة برسوم تبدو فيها سلسلة من العجائب الررقاء بينما فوائل بيضاء ٠

ويتصل بهذا الجناح ما يرجع أنه قاعتان لتعليم البناء ، فيما معدات مدرسية وصفوف متواالية من المقاعد المتساوية ٠ وهناك جناح جيد البناء والتصميم لموظفي القصر مزود بالمرافق الصحية من مراحيض وأوعية للمياه ومداخن للتడفقة ، كما نجد جناحا خاصا بالطبخ فيه مخبز وقواب خزفية لصنع المعجنات ٠

وعشر في القصر أيضا على بعض المدافن الحجرية الضخمة ، وذلك في أعماق معد عشتار ، وتتألف جدرانها من بلاطات جصية مسقوفة بكتل ضخمة تعلق مداخلها لمنع وصول اللصوص إلى التحف والآثار الجنائزية ٠

ومن أهم أقسام القصر قاعة للاحتفالات يبلغ طولها تسعة وعشرين مترا فرشت أرضها (بعدسة) مصقوله ، وطلبت جدرانها بالحجر الذي أثار لفاني القصر اتخاذ رسوم كبيرة على الجدران ٠

وقد ظهرت خلال التنقيب في بعض باحات قصر (زميري لم) جدران لقصور ضخمة أخرى أقدم من هذا القصر ، وتعود إلى الالف الثالث

ولعلها لا تقل عنه سعة ومكانة وتصميما ، وذلك واضح منذ البداية ٠

كان قصر ماري الملكي يعتبر في عصره من عجائب العالم ، وبلغ من شهرته أن أبناء الملوك الآخرين في المنطقة من الفرات إلى البحر الإيبيز المتوسط كانوا يتمنون زيارته ، وقد ثُر على مراسلات بهذا المعنى في اللوحات المسارية ٠ إلا أن ازاحة اطباق التراب عن هذه المعالم

الرائعة في عصرنا عرضها لخطر داهم هو خطير الأعاصير والجليد ، وقد ظهرت آثار عصف الرياح السافية على جدران القصر وقواعده ، وقد كانت محفوظة تحت غلاف صفيق من الركام وكانت الأضرار بلغة ، ولهذا تأدى المسؤولون في القطر وأصدقاء الآثار في فرنسا لحماية معالم ماري ، وأقيمت فعلا مظلة لتدنة (بلاستيكية) واسعة لهذه الغاية ، ومن المقرر أن يجري توسيعها أيضا لحماية أكبر قدر ممكن من الآثار المكتشفة.

ويرى العلماء أن الثروة الكبرى في ماري هي الوثائق التاريخية المكتوبة بالخط المساري على اللوحات الطينية المجففة ، وقد سُيّرت بالسجلات الملكية ، ويفارب عددها خمسة وعشرين ألف لوحة ظهرت في قاعتين من قصر (زميري لم) بصورة خاصة ، أو مرتبة داخل الخزائن الجدارية او ملقطة صفويا على (أرضيات) القصر ٠

وتولى ترجمة هذا المدد الضخم من النصوص المسارية فريق فرنسي - بلجيكي برئاسة الاستاذ جورج دوسان ، ولا يزال هذا الفريق يتبع مهمته هذه منذ أربعين عاما نشر



اورینتا مفنيه المبد



خلالها أربعة عشر مجلداً من المعلومات الواردة في النصوص ، ويؤكد (بارو) أن هذا العمل سيستمر حتى النهاية مما تطلب من الوقت لاستشارة (هذا النجم النين) في تجديد تاريخ «الشرق الادنى القديم» وجغرافيته .

من خلال هذه اللوحات بز عالم حقيقي من الشخصيات يتحرك على مسرح التاريخ بحيوية ، ويزل مجتمعاً متكاملاً من الفئات القيادية والفعاليات وهيأكل الحكم . فنرى الملوك الأكاديين والسموريين والبابليين والآشوريين والحويريين بأسمائهم وألقابهم ، وهم يقودون الجيوش ويمارسون الاعمال الحربية والمناورات السياسية ، وحولهم عناصر المهرم الأخرى من الكهنة والوكلاء والضباط والمقشين والسفراء . وعلى دائرة أوسع نجد الاطباء والعرافين والمرتلين والموسيقيين ، بل نحن نصل أيضاً إلى التجارين والخوازيين وحتى الرعاة في المراسلات التي تتصل بواقع الحياة اليومية . وكشفت بعض المراسلات عن (خلفيات) الأوضاع السياسية في المنطقة حيث كان كل حاكم (يانور) للحيلولة دون قيام أحلاف مضادة حوله أو بجواره ، أو يسعى لتجييع الأصدقاء أو تأييد بعضهم ضد البعض الآخر ، ومراقبة الجميع في الوقت نفسه ، او العمل لتبادل الدعم العسكري والتحري عن الاتفاقيات ، السرية ، وكان السفراء يلعبون أدواراً هامة في هذا المجال .

وأشار نص عرضي إلى تشديد نظام ماري على الخدمة العسكرية . فقد تبين أن رجال

(مجدي لم) طافوا على القروين وهم يحملون رأس رجل تهرب من الخدمة العسكرية . واتضح أن ابشع الوان الموت كان ينزل بالهارب من هذه الخدمة . ويعكس هذا صرامة السلطة في مكافحة التخلف عن الواجب الدفاعي .

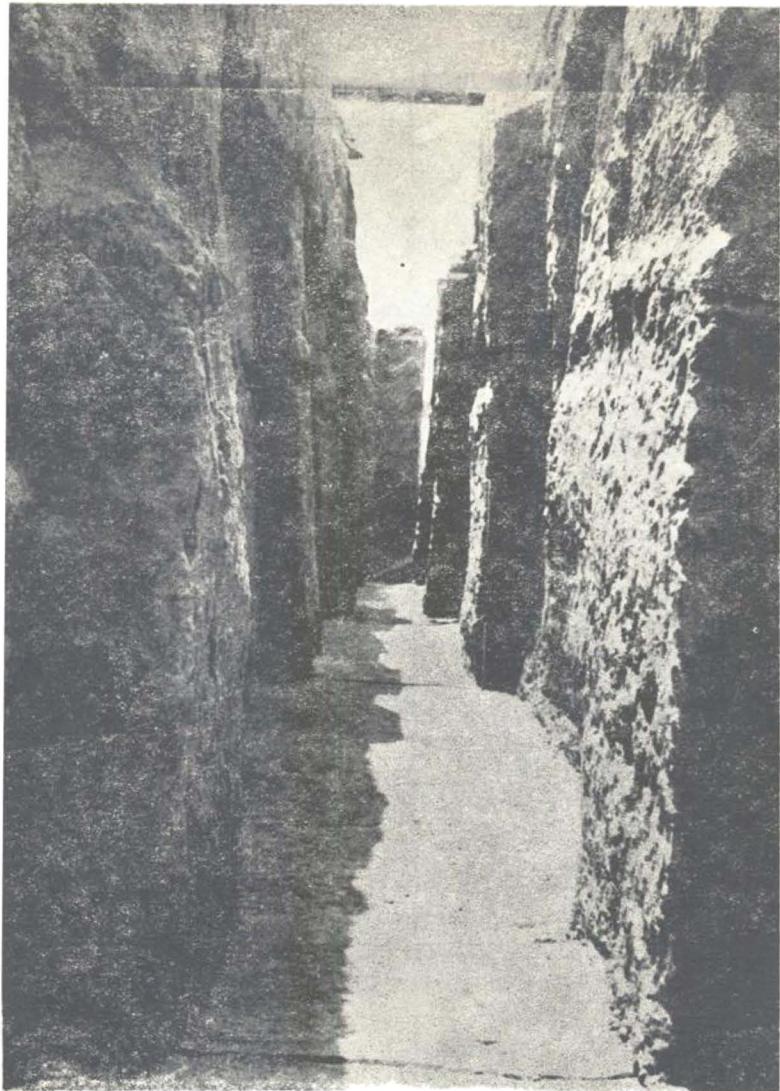
ومن هنا يصح القول إن كتبة اللوحات المسارية في ماري سجلوا كل شيء ، ابتداءً من المراسلات السياسية والنشاطات الاجتماعية حتى قوائم المواد الغذائية وحسابات الولائمة . وكلما غاص علماء اللغات المسارية في تلك النصوص تكشفت لهم آفاق جديدة من ذلك العالم الآخر .

أما الجانب الديني من حياة ماري فهو عالم ثري بالشعائر والآداب والقرايين والذور ، وعلى الرغم من نهب معابد ماري وهياكلها عنها حيثاً فان قطع التماثيل والمنحوتات والواقع الصدفي والأوعية تؤلف اجزاء من مشهد مؤثر للتعبد والتقديس والتضحية وال سورع . وهو جانب هام يُخر بالتفاصيل واللامع النابضة .

لم يتوصل التقىب الآثري بعد إلى تحديد زمني دقيق لنشأة (ماري) كمجتمع سكاني مدني ماهول ، لأن هذا التحديد يتطلب سيراً عميقاً لجانب متسع من سطح تل حريري . ولقد أمكن العثور في عمق يقارب ثمانية أمتار من السطح على قطع خزفي يمكن نسبتها إلى الالف الرابع قبل ميلاد المسيح ، أي الحقبة التي يبدأ فيها فجر التاريخ .

والامر الاكيد أن (ماري) عرف مرحلة ازدهار وتقدم حضاري في الالف الثالث قبل الميلاد ، أي الفترة التي تعارف علماء التاريخ على





القصر الملكي في ماري



على مضي المحتلين في التدمير والمحقق .
وقد ورد في رقيم من ذلك العصر وصف
لأسالة الدماء في معابد ماري واحتلال التيران في
هيكلها ونهب العبوب ، واستنزل النص المكتوب
اللعنة على آلهة (لو كال زاغيزي) ، الا أن تقرير
الفاتح نفسه المنقوش على أواني حجرية متذورة
يسجد هذه الاعمال ، ويقول ان الآلهة السومري
(اليل) أعطى لو كال زاغيزي السلطة من مطلع
الشمس الى مغيثها فغزا البلاد من البحر الاسفل
(الخليج العربي) الى البحر الاعلى (البحر
الاوسط المتوسط) وجعلها تعم بالامان والعبور
وأصبح كبيرا للكهنة في (اور) .

ويعقب الدكتور مورتكات المقتب الأثري
والمؤرخ على هذا الحدث بان عمل (لو كال
زاغيزي) من اجل توحيد الدوليات السومرية
و (مركزه) الشعب لم يلاق تلبية من السومريين
وكفتهم ، وقد كانت التضحية والبذل غريبين عن
طبيعتهم ، الا أن فكرة توحيد المنطقة واحضارها
لدولة مرکورية كبيرة تحققت على يد شعب آخر
هو الشعب الاقاادي السامي القادر من الجريئة
العربية والذي استوطن البلاد وتغلل فيها
باتجاهي الجنوب والشمال منذ زمن طويل . ثم
أنس ابتداء من سرجون الامبراطورية الاقاادية .

وعلى كل حال فان دمار ماري على يد
زاغيزي السومري في نحو عام ٢٥٠٠ قبل الميلاد
لم يقضى عليها ، فقد استعادت وجودها الحسي
ظرا الحيوية سكانها وموقعها الهام من حيث أنها
رأس جسر على الفرات الاوسط يسيطر على
الطريق بين الشمال والجنوب محاذيا للنهر ،

انها عصر ما قبل سرجون الاقاادي مؤسس
السلالة السامية وقائد أولى الامبراطوريات
الكبرى في الشرق الادنى القديم . وقد قامت
هذه الدولة العربية المركبة عام ٢٤٥٠ قبل
الميلاد .

في تلك المرحلة كان يحكم مملكة ماري
ما يسمى بالسلالة العاشرة بعد الطوفان ، وهناك
كشف بأسماء عدد من ملوك هذه السلالة ١٣٦
سنة ، وقد عثر على تماثيلهم خلال الحفريات في
القصر الملكي وفي اراضيات معابده و هيكله ،
وهناك قوائم للملوك آخرين حكموا ماري
فترات أخرى من سنتي الالف الثالث قبل الميلاد .

وفي متتصف الالف الثالث قبل الميلاد يرز
قائد سومري كبير هو (لو كال زاغيزي) ملك
اوروك أشهر عواصم ما بين النهرين ، وكان واليا
على بلدة (أوما) الصفيحة ثم سيطر على اوروك
ولاشاش ، وتابع حركته بعنف بالغ فاحتل جميع
العواصم السومرية واحكم قبضته عليها مما هدا
لقيام دولة عظيمة تمتد من الخليج العربي حتى
البحر الاوسط .

خلال هذه الاتفاضة السومرية هاجم
(لو كال زاغيزي) مملكة ماري بشراسة ، وبعد
أن هزم قواتها ودمر أسوارها استباح المدينة
جميعا وقام بنهب القصر الملكي والمعابد والهيكل
والمساكن وأشعل فيها النيران بتصميم فاتح
لا يعرف الرحمة ، وقد دلت طبقات الرماد المشتركة
 هنا وهناك بكثافة على ضراوة الحريق ، كما
برهنت بقايا المنحوتات المشوهة والتمايز المحظمة
واللوحات المتصدعة في عشرات الباحثات والغرف



سلیم شقیق الملک ایشور شاماغان (ماری)



ومحطة للقوافل المسافرة من الصحراء باتجاه البحر الأبيض المتوسط .

وقد استعادت (ماري) حياتها فيما بعد دولة تابعة للأمبراطورية الأكادية السامية التي أنسأها القائد الأسطوري سرجون . وتذكر الوثائق أن هذا القائد مر بمدينتي ماري وابلاء في طريقه الى (غابات الارز وجبل الفضة) أي جبال لبنان أو الامانوس ، كما اتضح أن نارام سين حفيد سرجون كان يعين كيري الكمنة في ماري .

وقد حافظ سرجون الأكادي على هذه الأمبراطورية الأكادية تحت وطأة زحف القبائل العربي حتى البحرين ، وتسند في الاتجاه الآخر – كما قيل – الى بلاد الشام وجبال لبنان وطوروس .

وفي مطلع الالف الثاني قبل الميلاد تقوضت الأمبراطورية الأكادية تحت وطأة زحف القبائل الجبلية المتواحشة المسماة بالجونيين والراخفة من جبال زاغروس ، واستمر هذا الوضع المخلخل حتى أتيحت الفرصة لانبعاث سومري – اكادي .

وفي العقبة ما بين ١٨٠٠ - ١٩٠٠ قبل الميلاد تلقت منطقة الفرات الاوسط ومنها (ماري) موجات جديدة زاحفة من قلب شبه الجزيرة العربية ، وامتلأت بسد من العرب الساميين الشديدي البأس ، الراغبين في التوسيع ، وقد تكون هؤلاء قوة عسكرية كبيرة أثارت لهם السيطرة السياسية على البلاد المتدة من الفرات الاوسط الى القطاع الجنوبي من السراوفدين ،

فانطلق (اشبي ارا) من ماري مخترقا المنطقة حتى احتل أور العاصمة السومرية واستقر في (أي زن) حيث أمسك بزمام الامور ، وبذلك تحققت وحدة الدولة السومرية الاكادية من جديد ، وكانت مرحلة ازدهار في (ماري) .

وخلال القرن الثامن عشر قبل الميلاد برزت الامبراطورية البابلية على يد (سومولا ايلو) وقبل او اخر هذا القرن أمسك حمورابي البابلي بزمام الامور وشرع باكساح المنطقة وتوحيدها ، وكانت ماري تراوح في التحالف بين الآشوريين والبابليين . فاكتسحها حمورابي في السنة الثانية والثلاثين من حكمه ثم اكتسحها ثانية في السنة الخامسة والثلاثين ، ولكنك كان في هذا بالغ القسوة . فقد أثرى بها دمارا ماحقا فبدأ بازالة أسوارها ثم هدمها بالملاول . وخلال الكارثة قام جنوده بنهب القصور والمعابد والمساكن وأخلوها من الثروات المادية والتمايل والتحف وحطموا كل ماتذر حمله .

ويقول بعض المؤرخين إن جميع سكان ماري قتلوا أو أسرروا واقتيدوا الى اماكن اخرى ، واختفت سلالة زميريليم آخر ملوك ماري ، ولم يسمع عن أحد من سلالته يطالب بالعرش ، ووصفت بأنها (مدينة محرمة) وانها هبطت الى الجحيم .

هذه الكارثة التي حللت بماري عام ١٨٥٠ قبل الميلاد محتتها من الوجود من حيث أنها مدينة مرمودة ذات حضارة أصلية من حضارات الفرات الاوسط في العالم القديم ، ولم تنهض (ماري) بعد هذه الكارثة ، بل سادها الصمت الطبع ،



ولجا الناجون منها الى (حاتمة) على بعد مائة
كيلو متر منها .

وفي عام ١٦٥٠ قبل الميلاد مر بها الحثيون
خلال هجومهم الخاطف بزعامة مورشيليس على
بابل ، ولكنها هبطت الى مرتبة قرية صغيرة جداً
عدة قرون ، وعندما مر بها المكدونيون في القرون
الأخيرة التي سبقت الميلاد لم تلفت اظارهم
بدليل أنهم أنشؤوا مدينة جديدة على الطراز
الهنستي على بعد يقل عنأربعين كيلو متراً منها
على شاطئ الفرات نفسه وهي (دوراً أو رو بوس)
في الصالحة . ولكن ماري لم تخل من الاستيطان
السلوقي الذي ترك لنا بعض المنشآت
والزخارف .

من المصادر :-

ولم تستيقظ ماري من سباتها الطويل الا في
الثلث الثاني من القرن العشرين . وذلك على
يد المنقين الآثريين وعلماء اللغات السامية الذين
أ茅وا اللثام عن تراثها الحضاري الضخم :

وألقوا اضواء ساطعة على انجازاتها السياسية
والاجتماعية والفكرية والهندسية ، وبذلك اتيح
للعالم معرفة دنيا سحرية ترفل بالجهد والابداع
والقدرة ، وتضيء مساحة مهمة من مسيرة
الانسان العربي في فجر التاريخ .

والجديد في ماري ان العثرة الفرنسية
للتقيب استأنفت حفائرها في العام الماضي برئاسة
السيد بروغران بعد أن تقاعد الاستاذ اندريه
بارو بسبب السن . وكان العمل قد توقف في تل
حريري منذ ثانية سنوات ، وستقوم العثرة
بسومها التالي في ايلول القادم والامل كبير
باكتشاف المزيد من الوثائق والمعالم والعناصر
الاثرية .

مجلة الحوليات الاثرية العربية السورية .
كتاب تاريخ الشرق الادنى القديم للدكتور
انطون مورنكات
كتاب ماري للاستاذ اندريه بارو



في نظرية المعرفة عند تاودروس أبي قرة:

إحداث منصب المسائلة في الفكر العربي

د. روبرت بندكتي

العربية . غير أن أهميته لا تحصر في ذلك وإنما هو من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو إلى اللغة العربية (٢) فمكنته أفقه لفکر أرسطو من الاستفانة بمناهج جديدة في معالجة القضايا اللاهوتية لم يسبقها إلى استعمالها غيره من المفكرين العرب . ولما كان هو من ذلك الجيل الذي بلغ اللغة العربية ذروة ازدهارها وقمة ازدهارها، فقد كانت دراسة مؤلفاته باللغة الـأهمية للغة العربية اللاهوتية في الوقت الحاضر . ونظريته في المعرفة تطعنـا أكثر من أي شيء آخر على منهج اللاهوتـي وطريقـه في التـفكير ، وفضلاً عن ذلك تتلمسـنا خلالـها تـفاعلـه مع الحـركةـ الفـكرـيـةـ في عـصـرـهـ ، هذهـ الحـرـكةـ التيـ كانـ يـغلـبـ عـلـيـهاـ طـابـعـ المـعـزلـةـ فـتـبيـنـ فيـ مـؤـلـفـاتـهـ نـوـعاـ منـ ردـ الفـعلـ عـلـىـ الفـكـرـ الـاعـتـارـيـ .

أن ميزة من ميزات الحياة الثقافية والحركة الفكرية في القرون الأولى للدولة العربية كان اللقاء الحر بين الأديان المختلفة ولا سيما لقاء الفكر الإسلامي مع الفكر المسيحي في دمشق (في القرن الثاني هـ) وفي بغداد (في القرن الثالث هـ) . واستفاد كلاهما من هذا اللقاء في المجالات المختلفة من الفكر الـديـنيـ ، فـائـدةـ قـصـوىـ . وكانـ هـنـاكـ شـخـصـيـاتـ بـارـزـاتـ تـمـثـلـانـ الفـكـرـ اللاـهـوـتـيـ المـسـيـحـيـ فيـ هـذـاـ الـحـوـارـ ، وهـمـاـ يـوـحـنـاـ الدـمـشـقـيـ (٥٤ـ ١٢٧ـ هـ) وـتاـوـدـورـوسـ اـبـوـ قـرـةـ (١٢٨ـ ٢٠٣ـ هـ) . وبينما كانـ يـوـحـنـاـ الدـمـشـقـيـ مـفـكـراـ مـسـيـحـيـ يـكـتـبـ بـالـلـغـةـ الـأـغـرـيقـيـةـ تـلقـىـ فيـ شـخـصـيـةـ تـاوـدـورـوسـ أـبـيـ قـرـةـ أـوـلـ مـفـكـرـ مـسـيـحـيـ عـربـيـ يـتـناـولـ الـقـضـاـيـاـ الـلـاهـوـتـيـةـ بـالـلـغـةـ



بالعقل تفضي من خلال تضادات الى العلم بحقيقة الاشياء . وتشتمل حركة المعرفة على حركتين جزئيين اولاها « حركة العقل ٠٠٠ ٠٠٠ » يرجع من صفة الى خلافها بأن تميز أنحاء الشيء كلها فستقرها نحوها ثم يوضع على ذلك الشيء من الصفات وان تضادت ما يكون له مستحقا في كل واحد من أنحاءه فيرتفع عنه مستقرا له محررا لمعرفته » (ص ٩٤ -) . وفي نص آخر له يذكر « تميز أنحاء الشيء وتجريده كل واحد منها » عن طريق النظر في الصفات المختلفة (ص ٤٨ -) أما الحركة الجزئية الثانية فهي « ارجاع الصفة الى المخالفة وضمها معا ٠٠٠ ٠٠٠ وجمع كل صفات الشيء » (ص ٤٨ -) .

تبين في هذا الوصف لحركة المعرفة مرتبتين متتابعتين مترابطتين وهما (التحليل) و (التركيب) . وتوindi هذه الحركة الذهنية الى معرفة حقيقة الشيء . ويوصف (التحليل) بأنه (تميز أنحاء الشيء) و (استقراء الشيء نحوها) عن طريق (اصابة صفة في نحو ٠٠٠ واصابة صفة تختلف الاولى في نحو آخر) (ص ٤٨ -) . فترمي عملية التحليل في رأي المؤلف الى استخلاص الصفات المتضادة في الشيء المدروس ابرازا لانحائه المختلفة ، واظهر هذه الصفات المتضادة في تضاد الحديث عن ذلك الشيء . أما عملية (التركيب) فهي « جمع الصفات كلها في وحدية الشيء ٠٠٠ ٠٠٠ ارتفاعا عن التضاد » . وتهدف هذه العملية الذهنية الى ترتيب هذه العناصر المختلفة المتضادة في

ولانقى في مؤلفات ثاؤدورس أبي قرة ظرية جاهزة منفصلة للمعرفة ولا بيان مناهج الفكر اللاهوتي وانما نفس افكارا متناثرة وملاحظات مبعثرة في نصوص مختلفة حول منهجه ومقدماته الفلسفية . وكثيرا ما يتبعه للباحث ان يستدل على منهجه باستعماله للصطلاحات او بنية مؤلفاته او تركيبها لعدم توسعه في الحديث عن مقدماته الفلسفية والمنهجية . انه يمارس المنهج اكثر مما هو يكتب ظرية المنهج . وهذا أمر طبيعي . ذلك ان الصيغة الادبية الخاصة بمؤلفاته ليست البيان الفلسفى وانما الاطروحة الجدلية التي تصب على اقناع الخصوم عن طريق هدم آرائهم ومواقفهم . وهذه الصيغة الادبية التي تصاغ احيانا صياغة الرسالة لاتتحمل أسلوب البيان العلمي أو الفلسفى الذي يليق بالمواضيع النظرية وانما يتطلب سهولة الكلام لاجذاب اهتمام المستمعين .

ونحن انما نعتمد في هذا البحث على مؤلفات أبي قرة الغربي فقط ^(٣) . وذلك لأن دراسة النصوص الاغريقية التي وردت باسمه والمقارنة بينها وبين مؤلفاته العربية تعرض البحث لمسائل تؤلف بحد ذاتها بحثا مستقلا يخرج عن برناوجنا في هذا المقال .

المعرفة حركة :

يضمّن أبو قرة (المير في موت المسيح) مقدمة ظرية يتناول فيها مبدأ المنهجي في معالجة رأيه في المسيح ^(٤) ، وتتضمن هذه المقدمة القصيرة ظرية للمعرفة . ويصف المؤلف المعرفة بأنها حركة خاصة

صورة ذهنية وهذه الصورة الذهنية انما هي معرفة حقيقة الشيء .

في رأي أبي قرة وتوضيحيها . فيقول النص : « اننا عرفنا الله إما من صفتة (التي وصف بها نفسه) لنا ، وإما من أثنا اهتدينا اليه بخلافته التي (تدرّبها) عقولنا . فمن كلام القولين يلزم لا محالة أن تكون الخلاق تشبه الله في بعض حالاتها ، لأن الله لو وصف لنا نفسه بما لم فرَّ شبيها له لما كان لصفته موقع في عقولنا ولا كما توهمنا أصلا ، وما كانت غاية ما ندينه به الا الكلام ولنفتر ينطق به على غير معنى العقل . » إن القاريء يلقى في هذا النص ثلاثة حدود تدل على ثلاثة أبعاد في الصفة وهي « الصفة التي بها وصف الله نفسه » ثم « موقع الصفة في عقولنا » وأخيرا « الكلام ولنفتر ينطق به على غير معنى العقل » . وأما الابعاد الثلاثة فهي واقع الصفة في الله والانسان ، ثم المفهوم العام الذي يدل على واقع الصفة ، أي الصفة بوصفها صورة ذهنية للواقع ، وأخيرا الصفة من حيث تتجلّى في الفاظ اللغة . ها هي ذي بنية المعرفة الثلاثية : الواقع ، والمفهوم ، والحد . ومعنى هذا أن اللغة تعبر عن الفكر الذي يدوره يعكس الواقع . ذلك أن التفاهم بين المتحدث والمسمى يقتضي تطابق اللغة والفكر وكذلك تطابق الفكر والواقع ، فاللغة تحمل الواقع أي حقيقة الصفات من حيث له « موقع في العقل » .

نرى أن اللغة في رأي أبي قرة أداة تؤدي وظيفة وهي نقل المعاني أي تبلغ البشرارة : ان اللغة أداة التعبير لا أكثر ولا أقل . ونرى كذلك أن اللغة بوصفها أداة التعبير عن الفكر تميز عن الفكر تميزا واضحـا . وهذا التميـز يمكن هذا واذا نظرنا في المصطلحات التي يستعملها النص نشر على زوجين متطابقين من الحدود ذات الدلالة الخاصة وهما (الغلاف) القائم بين (أنحاء) الشيء المدرس و (التضاد) القائم بين (الصفات) . فتتبين في هذين الزوجين من المصطلحات ثابتتين من حركة المعرفة ألا وهما (واقع) الشيء في أنحاء المختلـفة و (الصورة الذهنية) لهذا الشيء نفسه في صفاتـه المتضـادة . هذا على مستوى (التحليل) . أما على مستوى (التركيب) فنلاحظ التميـز ذاته بين ثابتـيـن حركة المعرفة ، فـان (وحدـيـة) الشـيءـ الـحـقـيقـيـةـ تـقـابـلـ (جـمـعـ الصـافـاتـ كـلـهاـ) فيـ المـعـرـفـةـ . فـيـنـكـشـفـ عنـ هـذـاـ الـاسـتـعـمالـ الدـقـيقـ لـالـمـصـطـلـحـاتـ ظـرـيـةـ وـاقـعـيـةـ لـالـمـعـرـفـةـ تـمـيزـ بـيـنـ وـاقـعـ الشـيءـ وـيـنـ وـاقـعـ (الصـفـةـ) باـلـاهـيـةـ فيـ ظـرـيـةـ المـعـرـفـةـ هـذـهـ فـانـ (عـلـمـ بـالـصـافـاتـ) ، وـحـرـكـةـ المـعـرـفـةـ اـنـماـ هيـ (عـلـمـ بـالـصـافـاتـ) ، وـحـرـكـةـ المـعـرـفـةـ تـسـيرـ مـنـ صـفـةـ إـلـىـ صـفـةـ أـخـرـيـ . وـمعـنىـ هـذـاـ أـنـ الـمـؤـلـفـ يـحـسـبـ الصـفـةـ تـصـيـبـ وـتـدـرـكـ وـاقـعـ الشـيءـ ، أـوـ بـالـاحـرـيـ فالـصـفـةـ بـوـصـفـهاـ صـورـةـ ذـهـنـيـةـ تـبـاطـقـ وـاقـعـ الشـيءـ . اـنـ اـسـتـعـمالـ المصـطـلـحـاتـ الدـقـيقـ يـكـشـفـ عـنـ بـنـيـةـ المـعـرـفـةـ فيـ فـكـرـ أـبـيـ قـرـةـ وـهـذـهـ (ـ الـبـنـيـةـ الـثـلـاثـيـةـ) لـالـمـعـرـفـةـ أـسـاسـ منـهـجـ أـبـيـ قـرـةـ الـلـاهـوـتـيـ .

هـذـاـ وـنـجـدـ فـيـ (ـ الـمـيـرـ عـلـىـ سـبـيلـ مـعـرـفـةـ اللهـ (ـ)) نـصـاـ يـمـكـنـاـ مـنـ اـسـتـبـاطـ بـنـيـةـ المـعـرـفـةـ



المؤلف من وضع منهج للاهوتي جديد وتطبيقه على قضية الصفات الالهية كما سرى في قسم لاحق من هذه الدراسة . ان هذه البنية الثلاثية للمعرفة تتأصل في نهاية الامر في النظرية الواقعية للمعرفة . وهذا الالاحاج على واقعية المعرفة ذو بال كبير في سياق تطور الفكر العربي في آخر القرن الثاني ه وفي مطلع القرن الثالث ه .

ان وصف المعرفة بأنها « حركة الارتفاع » أمر مهم يتيح لنا أن نربط بين قطريه أبي قرة للمعرفة ومنهجه اللاهوتي مكتشفي وحدة هذه النظرية . ونجد في ميمراه المعون بـ « رسالة في اجابة كتبها ٠٠٠٠٠ الى صديق له كان يعقوبيا فصار أرثوذكسيا عند رده عليه الجواب » النص التالي (٦) : « ومنطق النفس أيضاً ومنطق الانسان ليس بسواء لأن منطق تلك أنها مبرأة من الاوهام غير الجسدانية ٠٠٠ وأما منطق الانسان فاذ اول مشاكله الصور الميلانية ٠ ومن تمثيل ما يرى يرتفع بسبيل مختلفها (!) . واذا استقصي الانسان جده فانه لا يقدر ولا يطبق البة ان يذوق بحس العقل العنصري غير الجسدياني ، ولكنها انما يستدل عليه إما من آثار فعله ، واما من أشياء ٠٠٠ ، أو انه يتوجه على خلاف حال الاجساد . فقد عرف الانسان في كل حالاته أنه غير النفس وشتان ما بينه وبينها ، وان كان قد أشبههما في بعض حروف حده على حال اتفاق الاسماء ٠ » يكشف هذا النص أمراً يهمنا في هذا السياق وهو وصف المعرفة بأنها « ارتفاع الانسان من الصور الميلانية الى العقل العنصري بسبيل مختلفها » من غير أن يصل الى تلك القمة . وذلك

لأن الخلاف لا ينفي في الشبه . ويبدو كأن أبا قرة يمثل حركة المعرفة الارتفاعية على شكل القطع الزائد الذي يتقارب جزءاه تقاربها لامتناها من غير أن يتلاقيا .

ان حركة المعرفة الارتفاعية على سبيل الشبه والخلاف انتا هو منهج المائة الذي سوف تحدث عنه بتفصيل فيما بعد . المهم في هذا السياق أن أبا قرة يرى حركة المعرفة في منهج المائة بوصفها ارتفاعاً من الواقع الحسي المعروف الى الواقع العقلي غير المعروف . ويصف نصنا هذه الحركة بأنها « استدلال على العقل المنصري من آثار فعله » . وهذا أمر جدير بالذكر بمقدار ما سرى في آبا قرة يصف منهج المائة بأنه استدلال بالمعروف على المجهول ان وصف حركة المعرفة بأنها ارتفاع يكشف لنا عن وحدة النظرية والمنهج في فكر أبي قرة .

العام والخاص . مشكلة الوحدة والكثرة :

هذا ومقدمه (المير في موت المسيح) تتيح لنا ايضاح ناحية أخرى من نواحي ظرية المعرفة عند أبي قرة لاتقل أهمية عما سبق لنا الحديث فيه . ذلك أن هذا القسم من النص وهو يشكل وحدة إفادية ، انتا يقوم هيكله على التعارض بين (معرفة الانحاء) التي تؤدي الى التضاد وبين (معرفة كافة أنحاء الشيء في وحدتها) التي هي معرفة الحقيقة فتتسع (ارتفاعاً) و (تحريراً) . انه التعارض بين معرفة (ما هو عام) وبين معرفة (ما هو خاص) . والعام هو الكلي ، والخاص هو الجزئي والشخص . ويتضمن هذا التعارض التضاد بين الكثرة

والتضاد من جهة ، والتضارب بين الوحدة والحقيقة من جهة أخرى . معنى هذا أن المؤلف يعتبر المعرفة العامة الكلية المجردة للحقيقة رغم أنه يتضح من سياق النص أنه يقيم وزنا كبيرا للتضاد والمعرفة الخاصة المشخصة كمرحلة تمهيدية ضرورية لمعرفة الحقيقة . فان معرفة ما هو عام تستدعي معرفة ما هو خاص . وذلك لأن المعرفة الكلية تجمع المعرفات الجزئية .

ولقى التعارض نفسه أكثر وضوحا وأكثر صراحة في نص آخر في (المير عن الثالث) ^(٧) فقد تعرض فيه أبو قرة لقضية (الاسم الدليل على الوجه) و (الاسم الدليل على الطبيعة) . أما (الاسم الدليل على الوجه) فهو يعني أفرادا كثيرة تشتراك في طبيعة واحدة أي تسمى بذات المجموعة من الصفات وهو (اسم منطقي) . وأما (الاسم الدليل على الطبيعة) فالمقصود به الوحدة الرابطة بين الأفراد الكثيرة ، أي المجموعة من الصفات ، وهو (اسم ثابت عام) . ففرد من الأفراد المشاركة في طبيعة ما لا يستوفي الطبيعة كاملة ولا هو واقعى إلا بمقدار مشاركته في الطبيعة .

ان هذا النص وهو يشكل وحدة افادية انسنة يقوم هيكله على التعارض بين وحدة الطبيعة وكثرة الوجوه من جهة ، وعلى التعارض بين الاسم المنطقي والاسم الثابت العام من جهة أخرى ويحتوي هذا التعارض على التضارب بين الاسم المنطقي والكثرة من جهة والتضارب بين الاسم الثابت العام والوحدة من جهة أخرى . ^(٨)

لقد تبين مما سبق أن أبو قرة يربط (الكثرة)

التي لا ينكر لها الا بوجود منطقي (بالتضاد) ، ويربط كذلك (الوحدة) (الواقع) و (الحقيقة) ويستكينا أن تبين في تداعي الأفكار هذا ، البنية الأساسية لذكر أبي قرة . ذلك أنه ينكشف عن تداعي الأفكار هذا أمراً أو لهما ظرفيه معينة للمعرفة ترى في التهوم العام المجرد أي الفكرة الكلية الشاملة المعرفة الحقيقة ، رغم أنها تتصل تضادات المفاهيم الخاصة في حركة المعرفة تدعها مرحلة تمهيدية لهذه الحركة . وتترتب هذه النظرية للمعرفة على الرؤية الواقعية للصنفة . أما (الصفة) فتساوي على ما يليه التهوم العام أو ما يسمى (بالكليليات المعروفة) في الفلسفة الاوروبية المتوسطة . هذا ويكون في ظرفيه المعرفة هذه رؤية انطولوجية تعتبر وحدة (ما هو عام) الحقيقة والوجود الحق ، في حين أنها لا تقر لكثرة (ما هو خاص) الا بوجود منطقي . ان هذه الرؤية الانطولوجية تعجز عن تمثل ظاهرة الكثرة فكرييا فترفضها حاسبة ايها مناقضة للواقع .

لقد استعرضنا نصين يدور كل منهما حول قضية العلاقات بين العام والخاص على صعيد الواقع والمعرفة . ورأينا أن الأساس الفكري في كلا النصين هو النظرية الواقعية للمعرفة ، فان المعرفة تدرك وتصيب حقيقة الاشياء . ان هذه النظرية الواقعية هي الموقف الاساسي من المعرفة عند أبي قرة فهو يقول بأن الحدود والمفاهيم العامة والمصطلحات تتطابق الواقع . على أنه يتطرق الى هذه المسألة من وجهي ظر مخالفتين ، فإنه ينسب ، في النص عن مسألة الكثرة والوحدة ، الوجود الخاص الشخص الى الوجود العام المجرد

الذي يعتبره واقعاً وحقاً ، بينما يعد معرفة ماهو عام نتيجة ماهو خاص في النص عن المعرفة . وذلك لأنه يطرح قضية العام والخاص في كل من الصين على مستوى آخر فيتحرك في الاول على مستوى الانطولوجية وفي الثاني على مستوى ظرية المعرفة . ان الفرق في وجهي النظر رهن بالخلاف في نقطتي الانطلاق .

منهج المائة :

وشرح أبو قرة منهج المائة في (المير على سيل معرفة الله) ^(١١) . ويقدم ثلاثة سبل وهي (سيل الاثر) و (سيل الشبه) و (سيل الخلاف) . وتلقى في (سيل الاثر) البرهان على وجود الله من مبدأ العلية كما ساق أرسطو هذا البرهان في كتاب (ما بعد الطبيعة) ^(١٢) . أما (سيل الشبه) و (سيل الخلاف) فيشكلان منهجاً واحداً متساوين في وحدة منهجية متاسكة ف (سيل الشبه) إنما هو تطبيق صفات الخلق على الخالق أي وصف الاله بصفات البشر « فقد يقول كل واحد ان الله حي سميع بصير حكيم قوي عدل جواد وما شاكل ذلك ، وهذا كله قد زراه فيما وعندنا » (ص ٧٨) . معنى ذلك أن سيل الشبه مبني على فكرة اتفاق الصفات في الاله والانسان . أما (سيل الخلاف) « فيه نوقف العقل على حد التشبيه » (ص ٧٩) . ذلك أننا « نقول إن الله حي والانسان حي ، وإن الانسان يشبه الله في أنه حي ، فإذا ذهبنا نظر في هذا علمنا أن حياة الانسان لها بدء وأها لارتفاع تتسلق في تغيير الحالات حتى تفضي الى البلى والهلاك ، ونعلم أن الله حي على خلاف هذا كله ، أي أنه لا بد له ولا منتهي ، ولا يتغير ، أو تعرض له آفة أو أذى » (ص ٨٠) . ومبني هذا المنهج أو (السيل) على تبين وبراز الخلاف القائم بين الاله والانسان في صفاتهما المشتركة . هذا وإذا تمتع أحد السبيلين بمعزل عن الآخر فقد اختل منطق المنهج . وذلك لأن (سيل الخلاف) يقتضي (سيل الشبه) بالضرورة . اذ لا خلاف الا عند الاتفاق . وكذلك يؤدي (سيل الشبه)

سبق لنا أن درسنا قضية المعرفة في بعض نصوص ثاودورس أبي قرة من الناحية النظرية واكتشفنا في أساسها وحدة النظرية والمنهج . فينبغي لنا أن تتصدى لدراسة حركة الارتفاع هذه من ناحية المنهج . وذلك لأنه قد أحدث في تاريخ الفكر العربي منهجاً جديداً لا وهو منهج (المائة) ^(١٣) . فالمائة في المطلق صفة المفهوم (أي الفكرة الشاملة العامة) الذي يصدق على كائنات مختلفة أو حقول مختلفة من الوجود بتغير معناه من غير أن يضي قوام المفهوم ذاته . فليس المفهوم مشتركاً أي ذا معاني متباعدة تبايناً تماماً عند اتفاق اللفظ ، وليس هو متواطئاً أي ذا نفس المعنى الوحيد في أي سياق وأية جملة كان ، وإنما هو مسائل أي يحتفظ بقوام المفهوم ذاته عند التغير الباطني في معناه حتى إن الهوية والتبابن أو الشبه والخلاف يتحددان في قوام المفهوم بغير انقسام . وتأصل المائة المطلقة في المائة الحقيقة أي في شبه وخلاف الكائنات . وكما يشمل مفهوم الوجود المماثل المفاهيم العامة كافة ، كذلك تمثل مائة الوجود في شبه وخلاف الكائنات ^(١٤) .

الى الاتفاق التام المتكامل بين الطرفين من غير (سبيل الخلاف) ، ان الخلاف يمكن في الاتفاق والاتفاق يمكن في الخلاف ، فالاثنان يشكلان وحدة جدلية في المنج .

ان المنج الموصوف بـ (سبيل الشبه) و (سبيل الخلاف) انا هو (منهج المائة) أي منهج الاختلاف في الاتفاق . أما في مجال الفكر الديني فيقوم هذا المنج في قياس الالهيات على الانسانيات ، وأساس ذلك الاتفاق القائم بين الدائرين عند اختلافهما . ويطبق أبو قرة هذا المنج على قضية خطيرة في الفكر الديني الاسلامي ، هي قضية الصفات الالهية . فمعنى (مائة الصفات) هذه أن في حقيقة الله شيئاً مكمل نسبته الى ذات الله كمثل نسبة حياة الانسان وقدرته وعلمه وغير ذلك الى ذات الانسان . هذه هي الفكرة الاساسية الكامنة في حديث أبي قرة عن الشبه والخلاف بين الله والانسان ، وهذه الفكرة تفترض في نهاية الامر النظرية الواقعية للمعرفة التي قد رأيناها آفما .

ان (المير على سبيل معرفة الله) ينبع منهج المائة كبرهان استدلالي على وجود الله . ونقلى هذا البرنامج بشكل أكثر منهجهية في (المير في وجود الخالق والدين القوم) ^(١٢) . وينطوي هذا الكتاب على قسمين مختلفين في مضمونها وصيغتها الادبية . فالقسم الرئيسي بحث فلسفى لاهوتى في معرفة الله ومنهج معرفته . فقد أدرج أبو قرة في هذا البحث الفلسفى القائم بعد ذاته نقاشاً جدلياً في الدين الحقيقى يحتوى على جدول الاديان والمذاهب

المعروف عصرئذ في الدولة العربية . وهنالك ادلة أدبية (الصياغة الادبية المختلفة في كل من القسمين) وبنائية (جدول الاديان والمذاهب يضم وحدة السياق الفكري) ، على أذ الاطروحة الفلسفية اللاهوتية كانت قائمة بعد ذاتها . ويفيد هذه الفكرة المقارنة بين (المير في سبيل الله) و (المير في وجود الخالق والدين القوم) فيتبين أن الاول يعطي القسم الفلسفى اللاهوتى من ميرنا هذا . يبدو اذن أن ابا قرة ضمر وثيقتين أدبيتين بعضهما الى بعض في ميرهذا .

وقام هيكل الاطروحة الفلسفية النطقي على المائة . وذلك لأن برنامج المير وهدفه انا هو معرفة الخالق من الخلق ومعرفة كمال الله وصفاته من صفات الانسان عن طريق الاستدلال . وكذلك يستدل بشهوات الانسان وتطلعه الى الحياة الجميلة السعيدة على النعيم الكامل . ان منهج المائة في رأي أبي قرة استدلال بما يرى على ما لا يرى . وفيما تؤدى المائة الى معرفة صفات الله اطلاقاً من صفات الانسان (الشبه) ، تقود هي أيضاً الى معرفة خلافهما (بالارتفاع عن طبيعة الانسان على الخلاف) ، ويضرب أبو قرة مثل رجل يرى وجهه في المرأة و « يستدل بما في المرأة على واقع الرجل ٠٠٠ ويرتفع عن الشبه ٠٠٠ بالخلاف ٠٠٠ كذلك نرى في طبيعة الانسان وفواضله الله من الشبه القائم بينهما الا اذ الله يرتفع عنها بالخلاف » (ص ٧٧٣) . أما الصفات الالهية التي يتوصل العقل الى معرفتها عن طريق المائة فهي الوجود والحياة والعلم والولادة .



الشخص باسم الوجه للدخوله في شمول اسم الطبيعة .

ولا ثبت أن تبين في سياق هذا النص أن (مماثلة الأسماء) هذه تتطبق على مفهوم (الإنسان) كما اطبقت على مفهوم (الصفة) ، ذلك لأن شخصا من الأشخاص لا يستوفي الطبيعة البشرية رغم أن كل واحد من الأشخاص يتحقق هذه الطبيعة بوصفه إنسانا فيمكننا أن نلقي على كل واحد منهم اسم (إنسان) مع العلم أن أحدا منهم ليس (إنسان) . ومعنى ذلك أن كل شخص إنساني (يشبه) غيره من الناس في الطبيعة الإنسانية و (يختلف) عنه في أحوال هذه الطبيعة وقد تحقق في شخصه . ولذلك يوصف مفهوم (الإنسان) بأنه (مفهوم مماثل) ، ويقال كذلك بأن اسم الإنسان ينطبق على كل شخص (بالمائلة) . ومعنى هذا الكلام أن مثل نسبة كل شخص إنساني إلى الطبيعة كمثل غيره من الأشخاص إلى الطبيعة الإنسانية ذاتها . ها هو ذا اتفاق النسب في كائنات مختلفة . وتبين أن (الإنسانية) في هذا السياق صفة من الصفات يشتراك فيها عدد كبير من الأفراد فتشكل الصفة الواحدة (الشبه) عند (خلاف) تحققا الفردي .

هذا ونثر على مسألة مفهوم الإنسان في سياق مسألة لاهوتية أخرى لا وهي رأي أبي قرة في المسيح الذي يعالجها في مير (رسالة) فقد جعل هو دراسة الطبيعة الإنسانية أساسا لدراسة القضية اللاهوتية ، أي أنه نجح في البحث اللاهوتي منهج المائلة الذي يشكل هيكل ميره

ولايقف أبو قرة عند معرفة صفات الله ولكنه يتطرق إلى البحث في « كمال النعمة » للإنسان وحياته الابدية عن طريق الاستدلال بشموهاته وميله عن الموت . فأن كل هذا دليل على كمال وجود الإنسان . ويصل أبو قرة إلى أقصى حد ذكره بفكرة أن « يصير الإنسان لها » (ص ٨٣٠) . ولا بد أن نفهم هذه الفكرة الشائعة في التصور المسيحي الشرقي في سياق تفكير أبي قرة المبني على المائلة . إن فكرة (تأله الإنسان) هي قمة الفكر اللاهوتي الذي نجح منهج المائلة .

رأينا ، فيما تقدم ، استعمال أبي قرة لمنهج المائلة في مجال من مجالات الفكر اللاهوتي . على أنه لم يحصر هذا المنهج في قضية الصفات الالهية وإنما طبقه على غيرها من المسائل . فقد تطرق في نص آخر له سبق أن درسناه في سياق آخر (١٤) ، إلى مسألة الثالوث . وينهض أبو قرة في هذا النص لشرح قضية تثلث الأقانيم في توحيد الطبيعة الالهية بالاستناد إلى مثال كثرة الأفراد في الطبيعة الإنسانية الواحدة . ويقول أن مثل علاقات الأشخاص الكثيرة بالطبيعة الإنسانية الواحدة كمثل علاقات الأقانيم الثلاثة بالطبيعة الالهية الواحدة . ها هو قياس الدائرة الالهية على الدائرة الإنسانية عن طريق ابراز اتفاق النسب على اختلاف القوام في كل منها . ومنعني هذا أن في الذات الالهية شيئاً مثل نسبة إلى الذات كمثل نسبة الأشخاص إلى الطبيعة الإنسانية . ولذلك يسمى الأقوام باسم الوجه للدخوله في شمول اسم الطبيعة ، كما يسمى

ما هو معروف من أول الحديث . ولما قام هذا البحث على المائة لم يكن بد لابي قرة من التعمق في (الاظرو بولوجية اللاهوتية) . فيتوسع في تحليل صفات الطبيعة الإنسانية من حياة وقدرة وعلم ويدق النظر خاصة في (تركيب الانسان) أي في (طبيعة الانسان المركبة من جسر ونفس) توضيحاً وتبييناً للمائة أي علاقة الشبه والخلاف القائمة بينها وبين اتصال الطبيعتين في شخص المسيح .

استعرضنا بعض نصوص من آثار أبي قرة يطبق فيها منهج المائة على قضيّاً الفكر اللاهوتي ، وكشفت لنا هذه الدراسة نمطاً من أنماط الفكر الدينيبني على (المائة بالنسبة) . والمائة بالنسبة في أول أمرها تتسمى الى مجال المنطق فتنطبق على الاسماء . على أن النظريّة الواقعية للمعرفة التي اكتشفناها في آثار أبي قرة تبين أن (مائة الاسماء) هذه تعبر عن علاقات واقعية في حقيقة الاشياء . ومعنى ذلك أن اسم الانسان ينطبق على جميع الافراد لأن هناك مجموعة متجانسة من الصفات والسمات يلقي عليها اسم (الطبيعة الإنسانية) . ونسبة كل واحد من الافراد الى هذه الطبيعة كنسبة غيره من الافراد . أو بالاحرى ان وحدة النسب في الاسماء المختلفة التي تجلّى في مائة الاسماء انما هي موجودة حقاً في واقع الانسان . وإذا أخذنا موقف أبي قرة من مسألة الكثرة والوحدة بين الاعتبار فقد تحققتنا ان المائة بالنسبة تفترض ، في منطقة على الاقل ، (المائة بالنسبة) وهي تدل على مشاركة حقيقة من الكثرين

المطوري . ووصف منهجه في النص التالي (ميامر ، ص ١٢٧ - ١٢٨) : « وحيث أراد عقل الآباء القديسين أن يمثلوا (!) ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكتون ، بما هو دونه من الاشياء التي ترى ، وذلك انحطاطاً لانه أرفع من عقولهم ، فالتسوا أن يفصلوا هذا الفعل أي هذا الاختصاص وهذه الاضافة من الذي يضاف الى الشيء وهو منه بائن مفروج . ولم يكن لهم شيء أشد مشاكلاً لتحقيق ما يرى من ذلك (من) مثل النفس والجسد . مع أنه ليس في كل شيء يشبهه كما قد ذكرنا . ولكن في الوجه التي قد يبتناها ورسمناها قبل امع أنه أرفع وأفضل من تلك الاتجاه المشاكلاة من اتصال النفس والجسد » يمكننا هذا النص أن نقرب الى منهج أبي قرة من جانب آخر فقد اصطلاح هو على مفرد (مثل) تسمية لمنهج « الآباء القديسين » اللاهوتي . ويلفت هذا المصطلح الاهتمام بمقدار ما يذكرنا بمصطلح (المائة) . فيعبر مصطلح (مثل) فعلاً عن جمتي منهجهما أي الشبه والخلاف . ولكن هذا المصطلح يكشف لنا عن ناحية أخرى لمنهج المائة عند أبي قره لم نر مثيلها فيما سبق . ذلك أنه يتخذ المائة كما رأينا منهاجاً يؤدي به من معروف الى معرفة المجهول . أما في نصنا هذا فينصب المنهج على « أن يمثل ما قد عرف ويمكن أن يعرف من هذا العلم المكتون بما هو دونه من الاشياء » ، فالمائة تؤدي وظيفة التعبير عن أمر بغيره . ان منهج المائة يرمي الى فهم وادراك



المختلفين بالماهية في صفة ما ، ولكن مشاركتهم في الصفة تجيء مختلفة لخلافهم في الماهية^(١٥) . وهذا هو الاتفاق في الخلاف . ودليل من الأدلة على تداخل وتشابك المائلة بالنسبة والمائلة بالتناسب إنما هو التذبذب الدلالي بين مصطلحي (الاسم) و (الصفة) فأن الاسم يأخذ في بعض الأحيان معنى الصفة .

فهل ظهر المائلة بالتناسب في آثار أبي قرة وكيف ؟ إننا نكتشفها في بنية تفكيره اللاهوتي التي تتجلى في هيكل كتبه المنطقي . (فالمير على سيل معرفة الله) بني هيكله المنطقي على المائلة بالتناسب . ذلك أن إبا قرة يرى في سيل الشبه وبسيط الخلاف « دلالة على الله » فيدمجها في برهان وجود الله المبني على مبدأ العلية حتى إن فكرة العلية تشتمل على الحاج كلها باعتبار أن سيل الآثر له صدر الحاج^(١٦) . وظاهر هذا الميكل المنطقي بوضوح أكثر في (المير في وجود الخالق والدين التوقيم) الذي يربط صراحة بين المائلة ومبدأ العلية . والفكرة الخلقية التي تكمن وراء بنية الحاج هذه إنما هي أن العلية والمائلة مرتبطان بل إن المائلة بين الخالق والخلق مبنية على العلية . أو بالاحرى فإن الإنسان يشارك الله في صفاته من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك ولكن على قدره ونحوه الانساني . يرى أبو قرة تمام الوضوح أن المائلة بالتناسب تتركب ، على صعيد النطق ، من المائلة بالنسبة ومبدأ العلية ولذلك يضم الاولى إلى الثانية في وحدة « الدلالة على الله » .

يعتبر أبو قرة منهج المائلة أداة للمعرفة

أي وسيلة للحصول على علم ما وهو يقصر الوصول الى معرفة شيء مجهول عن طريق قياسه على شيء معروف . واستعمال المائلة هذا اتهام المنهج على الاقل في الفكر اللاهوتي . وهذا امر يبين من تعريف المائلة (سيل الشبه والخلاف) في حين أن القياس منصب على ابراز الشبه . لذلك لا يستوفي القياس المائلة بل بالعكس يؤدي الى أغلاط تفكيرية اذا طعن على التفكير . فقد رأينا ابا قرة يعي هذا الخطأ عندما يتقد منهج مذهب الطبيعة الواحدة . على انه يقع في الغلط الذي ارتكبه ، بعد خمسة قرون ، فلاسفة المدرسة الاوروبية الوسطى ، معتبرين مائلة الوجود برهان وجود الله .

جمهور أبي قرة :

لقد رأينا ابا قرة يحدث منهجا لاهوتيا جديدا في تاريخ الفكر الديني عند العرب وهو يتناول المسائل الكبرى في الالاهوت المسيحي باللغة العربية . فيطرح علينا السؤال من كان جمهور أبي قرة ؟ وهو سؤال لابد لنا من النظر فيه ولو ظرة سريعة . فلمن كتب أطروحاته اللاهوتية باللغة العربية ؟ وهذا السؤال مبرر . ذلك أن لغة الثقافة المسيحية الشرقية ونافقة الحركة الفكرية المسيحية في دائرة الخلافة العربية ، كانت عصراً لغة السريانية ، والتي حد ما اللغة اليونانية . فقد وردت باسم أبي قرة آثار لاهوتية باللغة اليونانية ، ويدرك هو نفسه ثلاثين ميرا وضمنها باللغة السريانية^(١٧) . فما زالت اللغة السريانية تقوم بدور نافلة الفكر المسيحي والثقافة المسيحية حتى القرون السادس للهجرة وكانت

اللغة الدارجة للمجتمعات المسيحية باراضي الدولة العربية حتى القرن الرابع للمحاجرة^(١٨) . ان هذا الامر وحده يبرر التساؤل عن اولئك المثقفين العرب الذين كانوا يحتاجون الى مثل هذه الاطروحات اللاهوتية حول المسائل الكبرى للفكر المسيحي ، اذ كان من المحتمل بل من الاكيد ان يكون المثقف المسيحي في ذلك العصر قد أجاد احدى لغتي الثقافة المسيحية . فيمكنا القول بالجملة ان ظاهرة ميسامير أبي قرة العربية بحد ذاتها تطرح مسألة الجمود .

وتبرز مسألة الجمود بروزا اكبر وتتضخم وضوحا اشد عند دراسة اسلوب هذه الميامير . ذلك ان القارئ الذي تعود اسلوب الفكر الديني الاسلامي لا يلبث ان يعثر على الفاظ وعبارات خاصة بلغة هذا الفكر الديني فيتساءل عن وظيفتها في سياق النص . فلنأخذ مثلا على ذلك نصا من ميسامير (رسالة) (ص ١٦٧ -) وهو نص يختصر فيه ابو قرة تقدبه على رأي مذهب الطبيعة الواحدة في منتهى الشدة وغاية العنف . وقد وردت في هذا النص عبارات التالية : « باذن الله » ، « الافتراء المستوجب لكل غير ذي لب » ، « شئيه » (بالنسبة لل المسيح) . كل هذه العبارات تختص بلغة القرآن الكريم^(١٩) . ويشير تراكم هذه العبارات في نص جدلي قصير أسئلة : أفوقعت هي في الحديث عرضا أم هي شواهد لثقافة المؤلف اللغوية والدينية ؟ أم تؤدي وظيفة ما في سياق النص ؟ يبدو لي ان هذه الفرضية الاخيرة صحيحة . وذلك لأن تراكم الالفاظ والعبارات

يعارض فكرة العرض ، وكل كلمة او عبارة تقع في حديث الانسان تنقل معنى واعيا او غير واع ، ولذلك يستوعب الافتراض الثالث غيره .

وإذا ادت هذه العبارات القرآنية وظيفة ما في هذا الحديث اللاهوتي فما هي ؟ انها تحمل دلاله خاصة أي تؤدي وظيفة الـ (CODE) . ومعنى هذا ان وجود هذه العبارات في نصنا يشير الى دخول الاسلام في حقل النقاش اللاهوتي على مستوى نية المؤلف الشعورية او اللاشعورية . ومعنى ذلك ان هناك في هذا المنطع من المير (وهو وحدة افادية) بل في المير كله مستوىين من الحديث الجدلية وهما (أ -) مستوى الجدل بين المذاهب المسيحية وهو مستوى الحديث الصريح ، و (ب -) مستوى الجدل مع الفكر الديني الاسلامي من خلال مجادلة مذهب الطبيعة الواحدة . ودراسة اسلوب ابي قرة يدل على وجود هذين المستويين في حديثه اللاهوتي بأسره .

ان هذه التأملات تقودنا الى استنتاج أول حول مسألة جمهور أبي قرة . يبدو أنه نوى في آثاره العربية الجدل مع مثقفين مسلمين فقد تربست هذه النية الواقعية أو اللاواقعية في هذه الكلمات الخاصة بلسان الفكر الديني الاسلامي .

هذا وهناك دليل آخر ينضم الى ما سبق من الادلة فتضام جمعاء متقاربة الى نقطتين واحدة في دعم هذا الاستنتاج . وهذا الدليل ينبع عن دراسة تفاعل أبي قرة مع الحركة الفكرية في عصره .



منزلة أبي قرة في الحركة الفكرية :

رأينا ، عند عرضنا بعض نصوص أبي قرة ، أنه يتخاذ موقف الواقعية من المعرفة . ورأينا أن منهجه اللاهوتي يتربّى على هذا الموقف النظري . فما منزلته في الحركة الفكرية الشيّطية التي كان عصره يمتاز بها ونحن نعلم أن قصده الأول الرئيسي إنما هو الجدل والانتظار ؟

كان من أبرز سمات الحركة الفكرية والثقافية عصرئذ ، نشاط المعتزلة ، ليس في علم الكلام وحسب ، ولكن في المجالات المختلفة للعلوم والفكر . فلا تستغرب من أبي قرة أن نعثر في ميامره على آثار التفاعل الفكري بينه وبين المعتزلة الذين أحدهمأوا في الإسلام الفكر الديني ، بل ان نراه يؤثر بهم في أسلوبه التفكيري محافظاً في آن واحد على استقلاله الفكري (٢٠) ولما جرى هذا التفاعل في ميدان الجدل ومناقشة القضايا اللاهوتية ، ومنها قضية الصفات الإلهية ، فقد دخل في منظمه وأسلوبهم التفكيري ذاهباً معهم الى اقصى حد ممكن . ويذكرنا ان نمثل ذلك بمفهومه لليمان ، فإنه ييرز دور العقل في « تدبير اليمان » إبرازاً يقارب تشديد المعتزلة على أهمية العقل بكونه حاكماً ومسطراً على كل شيء في حين انه يقدم ، في اول المير عن الثالث ، تعريفاً لليمان يقيم وزناً كبيراً لما ي فوق العقل وذلك بالاستاد الى الفكر الديني المسيحي . (٢١)

هذا وظاهر تفاعل أبي قرة مع الفكر الاعتزالي بكل وضوح في موقفه من قضية الصفات الإلهية ، ونحن نعلم ان هذه القضية ، التي كانت تحتل مركزاً خطيراً في مذهب

الاعتزال ، مرتبطة بنظرية المعرفة . ولقد رأينا فيما سبق أن الصفة ، في رأي أبي قرة ، امر واقعي باستطاعة الإنسان أن يمرفها ويتحدث عنها . أما الصفات الإلهية فإن ظرفيته للمعرفة تتضمن فكرة (الشبه) بين الإله والعالم في الصفات على أن الشبه مماثل غير متواطيء . والحديث عن الشبه والجهد الظاهر الذي يبذل أبو قرة في اقتراح خصومه به إنما هو دليل واضح على أنه يرمي بحديثه إلى المعتزلة ، فإن القول بالشبه كان تحدياً بالنسبة لهم رافضين فكرة (التشبيه) بالاستاد إلى مفهوم معين لتوحيد الله رضاً كاماً عنينا . (٢٢) وإذا أخذنا أهمية قضية الصفات الإلهية لفكرة المعتزلة بعين الاعتبار ، تتحققنا بذلك . إن هذا الرفض لكل شبه وتشبيه بين الإله والخلق موقف تجمع عليه جميع مذاهب الاعتزال ، ويتضمن هذا الموقف من التشبيه إنكار حقيقة الصفات الإلهية التي يعتبرونها مجرد مظاهر لذات الإله في ذهن الإنسان . ويتضمن كذلك إنكار واقعية معرفة الإله وواقعية اللغة في الحديث عنه . ذلك أن مظاهر الخلق تدل على قدرة الإله وعلمه وحياته وغير ذلك فيقال انه قادر وعالِم وهي الخ ، وفي الحقيقة ليس هناك غير ذاته (٢٣) . فثبتات صفة من الصفات عن الإله إنما يعني نفي تقدير تلك الصفة عن ذاته . إن فكر المعتزلة اللاهوتي يتضمن بأنه (لاهوت سلبي) أي ينبع في الحديث عن الالهيات تقي الصفات الإيجابية عن الإله . فيرى المعتزلة أن الصفات لا تلطفنا على أي شيء ، كان عن حق الإله سوى ثبات وجوده . وذلك لأن المعنى الخاص

بكل واحدة من تلك الصفات لا يعبر عن حقيقة الله وانما يدلنا على معنى انساني . وقد ادى هذا الرأي بالبعض من المعتزلة الى الخلط بين عملية (الوصف) ونفس (الصفة) ^(٢٤) .

ومعنى ذلك أن الصفات تتحضر في اللغة خالية من كل معنى حقيقي ، أو بالآخرى فانها ليست سوى (مفاهيم عامة) او (أفكار شاملة كليلة) مجردة عن الواقع لا تعنى شيئا لغير المحدث . وكانت غاية المعتزلة وفكرهم الاساسية في الالاهوت السليبي تزويه الله عن كل تشبيه بالخلق والمحافظة على تساميه وتعاليه المطلق مستندين الى مفهومهم الخاص لتوحيد الله ^(٢٥) . وتبيّن في هذا الرأي الاعتراضي أنهم يفهمون الصفات الالهية (باتتواءٍ) أي بتوافق معنى واحد وانطباقه المطلق على الدائرين الالهية والانسانية ^(٢٦) ، فيحسبون أن إثبات الصفات من حياة وعلم وقدرة وغير ذلك على الله يعني تصنيفه في جنس المخلوق . ان فهم الصفات (باتتواءٍ) يؤدي بالمعزلة الى فهم العلاقات بين الله والعالم (بالاشتراك) أي بتباين الأسماء المتكاملة ^(٢٧) . هذه هي الجدلية الكامنة في التواءٍ والاشتراك ويستحيل تجاوز هذه الجدلية المسؤومة بغير الجمع بينهما أي بالمائلة . اذا وصفنا موقف أبي قرفة (بالواقعية) فسوف يكتننا ان نصف موقف المعتزلة (بالاسمية) ، فانهم ينفون الوجود الحقيقي عن الصفات ، المفاهيم العامة ، ويعتبرونها كائنات ذهنية بحتة . ويساوي موقفهم هذا موقف الاسمية الاوربية الوسطى من (الكليات المعروفة) . وأدى هذا

الموقف بكل المذهبين الى (اللادورية) أي فسي واقعية المعرفة عن طريق المفاهيم العامة ، وكذلك الى تقيي حقائق اللغة وواقعيتها .

أما أبو قرفة فقد تجاوز جدلية التواءٍ والاشتراك مطبقاً منهج المائلة على قضية الصفات الالهية سابقاً ، فأدى ذلك ، الى احداث هذا المنح في الفكر العربي على يد أبي الحسن الاشعري (٢٥١ - ٣٢٤ هـ) . فقد قال الاشعري بوجود صفات مشتركة للله والانسان عند الخلاف التام في أحوال هذه الصفات في كل منها . ذلك أنه يميز بين (نفس) الله وبين (نفس) الانسان والخلق ، ويرى أن هناك فرقاً أساسياً بين الدائرين من حيث (نفس) كل منها أي ماهيتها . فأن الله أزلي غير مخلوق في حين أن العالم وجده في الزمان ويتعرض للزوال . ولذلك يمكن وصف الله بصفات الخلق من غير وقوع في خطأ التشبيه اذا تم هذا التمييز ^(٢٨) . ان الاشعري يرفض الاشتراك التام (بين حق الله ولغة القرآن) الذي قال به المعتزلة ، ولكنه يرفض كذلك التواءٍ التام بينهما الذي هو موقف الحنابلة . وفي رأيه أن الصفات تدل على شيء واقعي في ذات الله مثل نسبته الى ذات الله كمثل نسبة الموصوف بالصفة الى ذات الانسان . ^(٢٩) ما هي ذي (المائلة) التي تلقاها في منهج أبي قرفة الالهوي ، فيستحيل علينا أن نقدر أباً قرفة بقيمة الحقيقة الا اذا رددها في قرائمه التاريخية ، أي في اطار الجدل بين مذهب الاعتزال وخصوصه ، حول قضية الصفات الالهية، فإنه تقدم بهذه المشكلة المعاصرة بحل جديد في

تاریخ الفکر الديني العربي . ذلك انه أدخل على موقف المعتزلة الاسيء اللا ادری تعديلات ظریة ومنهجية انطلاقا من موقف الواقعية من المعرفة واللغة . وتبين أن هذا الموقف الواقعی مرتبط بمنهج المائة کما ان موقف مذهب الاعتزال الاسيء اللا ادری وموقف خصومهم العناۃ أيضا يترتبان على عدم وجود هذا المنهج عندهم . فمكنتنا اذن الان أن نرى ، رؤیة أشد وضوحا ، تفاعل ثاودوروس أبي قرة بالحركة الفكرية في عصره فقد دخل نقاشاً مداوراً (أو مباشراً) معهم . ويتلخص هذا التفاعل في أنه يتبنى قضيتم المرکزية وفاهيمهم نافذا الى صييم تفكيرهم ويقترح لهذه القضية حلاً جديداً انطلاقاً من مبدأ منهجي جديد ، بل على أساس رؤیة أنظر وبولوجية جديدة . ونثرعلى تفاعله هذا مع محیطه الثقافي في مجالات شتى في الفكر الالاهوتی (منها مثلاً قضية التفسیر ، قضية کلام الله وغير ذلك) في مؤلفاته العربية .

ان تفاعل أبي قرة هذا مع الحركة الفكرية في عصره ومع المعتزلة بالذات دليل من الادلة المتقاربة على أنه رمى بمؤلفاته الالاهوتية باللغة العربية الى النقاش مع مثقفين مسلمين ، بل لقد كان هذا النقاش سبباً من الاسباب لوضع هذه الميامير باللغة العربية .

مصادر فکر أبي قرة :

لقد ظرنا في ناحية من نواحي فکر أبي قرة الالاهوتی ، وبحثنا في تفاعله مع الحركة الفكرية والبيئة الثقافية في عصره ، ونحن نراه يتاثر بها في أسلوبه التفكيري ، في حين أنه يسمم في تکيف وجه عصره فكرياو ثقافيا . فيطرح علينا السؤال :

ما مصدر المنصر الجديد في فکر هذا المفکر ؟ وما نصیب ابتكاره في أحداث المائة في الفکر العربي ؟ انه لمن بين ما سبق من بحث ، أن آباء قرة قد ابتکر تطبيق منهج المائة في معالجة قضية الصفات الالهوتیة . على أن هذا النهج كان قد من بمراحل شتى في التطور في الفلسفة اليونانية الكلاسيکية وفي فکر آباء الكنيسة . فقد عرفه (هيراكليست) واستعمله (أفلاطون) وأاما (أرسطو) فقد كرس صفحات جليلة في كتاب (طوبیقا) لمعالجة قضية (الاسماء المشتركة) وهو يتناول (مائة الاسماء) أي (المائة المنطقية) (٣٠) . وأاما (أفلاطون) فقد طبق فکرة (المائة) على الانطولوجیة وصاغ المائة القائمة بين الاله والعالم في صيغة (المثال - الصور) والمثال هو النموذج الابدی الذي ينعكس في الصور التي بدورها تشرک في وجود المثال والتي هي قائمة بفضل مشاركتها فيه (٣١) ان الصيغة الالاطلونیة للمائة أثرت في فکر آباء الكنيسة اليونانية تأثيرا عمیقا فقد أصبحت قالبا فکريا في الفکر الالاهوتی الیزنيطي حتى في أيامنا هذه . واستمرارية فکر أفلاطون في فکر آباء الكنيسة يمتعنا بأساس منهجي کاف لنفترض أن آباء قرة قد اقتبس فکرة المائة الانطولوجیة بين الاله والعالم من الفلسفة الالاطلونیة . وهذا الكلام يصدق على تأثيره بفکر أرسطو . على أن آباء قرة بكونه رائدا من رواد ترجمة مؤلفات أرسطو الى اللغة العربية ، بفضل اتقانه للغة الاغريقية ، كان يالف فکر هذا المفکر العظیم من المطالعة الشخصية في كتبه ، فقد نقل للمرة الاولى الى اللغة العربية كتاب (التحلیلات

في أشياء قد صفت في أحاجيس مختلفة . ويرتمن هذا الاختلاف في وجهة النظر ، باختلاف غاية كل من أرسطو وأبي قرة . ذلك أن الأول نوى وضع صيغة منطقية عامة ، التشابه في الخلاف ، وأما الثاني فقد طبق هذه الصيغة العامة على قضية لاهوتية خاصة مستخلصا منها هذه العلاقات . وفي هذا ابتكاره الفكري (٣٤) .

على أن هذه الصيغة المنطقية للمسألة بالنسبة ، لا تستوفي فكر أبي قرة اللاهوتي ومنهجه . وذلك لأن فكرة المائلة القائمة بين الإله والعالم تتجاوز هذه المائلة المنطقية ، كما أن التوفيق بين سبيلي (الشبه) و (الخلاف) يتتجاوز المائلة بالنسبة التي يطبقها أبو قرة على المفاهيم العامة . أن المائلة القائمة بين الإله والعالم علاقة واقعية تشتغل على الوجود والمعرفة . وهذا أمر يتبين من آثار أبي قرة بالذات وهو يربط المائلة بالنسبة ببعضاً العلية . ان التهيج اللاهوتي الذي يعرضه في (المير في سبيل معرفة الله) وكذلك في (المير في وجود الخالق والدين القويم) يذكرنا بمنهج آباء الكنيسة اليونانية مؤسسي الفكر اللاهوتي البيزنطي ولاسيما بكتاب (اللاهوت الصوفي) لديونيسيوس الاريوبياجي المنحول الذي أثر في تطور الفكر اللاهوتي المسيحي في الشرق والمغرب أعمق تأثير (٣٥) . وبني ديونيسيوس منهجه على التوفيق بين (اللاهوت السبلي) و (اللاهوت الایجابي) اللذين يتساوقان في وحدة منهجه متاسكة وهي حركة المعرفة نحو الإله . وهذه الحركة هي الـ *Theōria* أي (النظر) الذي يمثل الطريق إلى معرفة الله معرفة حقيقة .

ال الأولى) (٣٦) . وإذا أخذنا بعين الاعتبار أنه ولد في مدينة (الراها) التي كانت عصرئذ من أعظم مراكز الثقافة المسيحية لا في الشرق فحسب بل في العالم المسيحي بصورة عامة فقد درست ودرست مدرستها اللاهوتية المشهورة . أفلاطون وأرسطو وغيرهما من كبار الفلاسفة . وإذا ذكرنا كذلك أنه كان أسقفا على مدينة (حرءان) التي كانت بدورها ملتقى للتيارات الفكرية والمذاهب الدينية المختلفة ، فقد وطئنا احتمال الفتنة العميقه للمناهج التفكيرية الخاصة بالفلسفة اليونانية .

هذا ونشر في كتاب (طوبيقا) لارسطوط على نص ذي شأن كبير في سياق بحثنا (٣٧) فقد ورد فيه : «فينبغي أن نبحث عن التشابه في الأشياء التي توجد في أحاجيس مختلفة إن كان حال هذا الشيء عند غيره كحال آخر عند آخر ، مثال ذلك أن حال العلم عند المعلوم كحال الحس عند المحسوس . وإن كان حال شيء عند غيره كحال شيء آخر في آخر ، مثال ذلك أن حال البصر في العين كحال العقل في النفس ، وحال المدوء في البحر كحال الركود في الماء ، وذلك أن كليهما سكون » هاهي ذي ظرية المائلة المنطقية كما وصفت هي باتفاق النسب في كائنات مختلفة . وجدير بالذكر أننا نجد في نص أرسطو هذا المصطلحات الأساسية التي يستعملها أبو قرة مثل (التشابه) و (الاختلاف) و (الحال) . غير أننا نتبين فورا أن وجهة ظر أبي قرة تختلف عن وجهة ظر أرسطو ، فإنه يشدد تشديدا على تشابه الصفات في أحوال أحاجيس مختلفة في حين أن الفيلسوف الاستاجيري ييرز تشابه الأحوال



وللنظر وجهاً أو لهما الـ Katharsis أي (التزير) وهو تهيي الصور الحسية عن الإله ، وأما الثاني فهو الـ Anagoge أي (الارتفاع) وهو استخلاص معرفة الله الحقيقة من الصور الحسية (٣١) . ورغم أن ديونيسيوس يشدد على تعالى الإله فوق كل تفكير وحديث إنساني فاته لا يدخل بوحدة منهج معرفة الله الذي هو (النظر) . إن هذا الوصف الوجيز لمنهج ديونيسيوس الاريوبياجي يبرز نقاط التلاقي بينه وبين أبي قرة فعلى صعيد ظرورة المعرفة نرى أن فكرة المعرفة بوصفها حركة ارتفاع ، هي من الأفكار المركزية عند ديونيسيوس وفي اللاهوت البيزنطي الذي اقتبسها من الفلسفة الإغريقية الحديثة . وهذه الفكرة كما رأينا فكرة محورية عند أبي قرة . أما فيما يتعلق بالمنهج فسيبل (الشبه) والخلاف ، كحركة المعرفة الارتفاعية من الإنسان نحو الإله ، أنها هو منهج (اللاهوت الارجافي) و (اللاهوت السبلي) أي (التزير) و (الارتفاع) كمرحلتين (للنظر) في الإله . تبني أبو قرة هذا المنهج اللاهوتي ، كما أنه تبني ظرورة المعرفة الكامنة فيه ، وطبقه على قضية الصفات الالهية ، على أنه لا ينكر اطلاعه على منطق أرسطو الذي يشكل الأساس والاطار العام لتفكيره .

وعلى هذا يمكننا الآن أن نرى بوضوح أكثر ، أصول ظرورة أبي قرة للمعرفة . فقد رأينا أنه يصف المعرفة بحركة ذهنية تسير من معرفة ماهو خاص إلى معرفة ما هو عام ، وهذه الحركة ارتفاع من تضاد الكثرة إلى وحدة الحقيقة . أما محرك حركة المعرفة نحو الحقيقة فهو النور الالهي (٣٢) . ولقد رأينا أن هذه الرؤية للمعرفة تمود

الملاحظات والحواشي :

(١) لـ غريبيه - ج . قتواتي : فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية . بيروت ، دار العلم للملائين ، ١٩٦٧ - ١٩٦٩ ، الجزء الثاني ،

ص ٢٢ - ٤٨ . — I. DICK, Un Continuateur

arabe de S. Jean Damascène : Théodore Abu - Qurra, évêque melkite de Harran. Proche - Orient Chrétien 12 (1962) 209 - 223; 319 - 332; 13 (1963) 114 - 129.

(٢) فهرست الكتب العربية المخوظة بالكتبة الخديوية ، المجلد السابع ، القاهرة ١٣٠٨ ، ص ٢٤٨ - ٢٥٢ .

(٣) نشرت هي في كتاب « ميام ثاودورس أبي قرة أصف حران ، اقدم تأليف عربي نصرياني عنى بنشره قسطنطين البasha ، بيروت ، مطبعة الفوائد (١٩٠٤ م) . — مير في وجود الخالق والدين القويين ، في: الشرق ١٥ (١٩١٢) ٧٥٨ — ٢٧٤ - ٨٤٢ .

اما مصطلح «مير» نمثقب من اللغة السريانية و معناه «اطرورة» في مسألة ملسفية او لاهوتية .

(٤) ميام ، ص ٤٨ - ٥٠ .

(٥) ميام ، ص ٧٨ - (٦) ميام ، ص ١٠٧ .

(٧) ميام ، ص ٣٣ - ٣٥ . وبحدر بنا أن نقل هنا زبدة هذا النص : « فالاسم الدليل على الطبيعة هو كقولك انسان وفرس وثور . والاسم الدليل على الوجه هو كقولك بطرس وبولس ويوحنا وهؤلاء وجوه ثلاثة لها طبيعة واحدة وطبيعتهم الانسان فإنه ينبغي لك أن تعلم أن بطرس انسان ولكن ليس الانسان هو بطرس وأن يعقوب انسان ولكن ليس الانسان هو يعقوب . وأن يوحنا انسان والانسان ليس هو يوحنا الوجه اسم منطقي وليس ثابت بل يقع اسم الوجه على كل واحد من الناس والحيوان وغير ذلك من غير المنفصلات »

(٨) والجدير بالذكر في هذا السياق ان المصطلح « اسم » يأخذ تارة معنى المصطلح « صفة » ، مثلا في « المير » عن ابن الله (راجع: ميام ، ص ٩١ - ١٠٤ ، وخاصة ص ٩٧) . ويتبين من سياق النص أن المؤلف يتطرق الى قضية الصفة من ناحية قابلتها للمعرفة وهو ينظر الى « الاسماء كالسم والحكمة والصنع وغير ذلك » من حيث « نذكرها وتبلغ الى فهمنا » أي يبرز من هذه الصفات ناحية معقوليتها التي تجلّى في اللغة . أما في نصوص اخرى فتنقى التمييز الواضح الدقيق بين « الاسم الدليل » على شيء ما وبين الشيء المدلول عليه نفسه ونرى أرسطو يستعمل المصطلح « اسم » (to onoma) بالمعنى الثاني مكرسا فصلا كاملا ، في كتاب « طوبيقا » لقضية « الاسماء المشتركة » ، راجع عبد الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، القاهرة ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٨ - ١٩٥٢ ، ص ٤٩٠ السخ ، نقل أبي عثمان الدمشقي .

(٩) هذه هي الترجمة العربية للمصطلح اليوناني *Analogia entis* التي يقترحها يوسف كرم - د . مراد وهبة - يوسف شلاله : المعجم الفلسفى ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، صفحة ٤٢ ، لفظة « تشكيك او مئالة » .

(10) E. Przywara, *Analogia entis*, in : Lexikon für Theologie un Kirche Bd. I, 468 - 473.

(11) ميام ، ص ٧٥ - ٨٢ ، خاصة ص ٨٠ - ٧٨ .

(12) بنى برهان أبي قرة على فكرة انحراف



(٢٠) ليست عندنا معلومات دقيقة مفصلة عن حياة أبي قرة ولا أخبار عن اتصالاته بالمعزلة سوى الخبر عن وجوده في بغداد في آخر حياته (سنة ٢٠١ - ٢٠٢ هـ) ومشاركته في حلقات المأذنة في بلاط الخليفة المأمون . ومن المحتل أنه التقى بهذه المناسبات مع أبي الهذيل العلاف

وابراهيم النظام . راجع :

J. DICK Proche - Orient Chrétien 13 (1963) 120 - 129

على أن كتاباته تدل على افتقاره لفكرة المعزلة وأطلاعه على الفكر الديني الإسلامي عامته .
(٢١) ميامر : ص ٢٣ . أما العبارة « دبر الإيمان بالعقل » فكثيراً التواتر في هذا المير وغيره مع غيرها من العبارات الشبيهة . وأما استناد الإيمان والمعرفة إلى « النور الالهي » في « المير عن موت المسيح » (ص ٤٨) و « انارة العقل » بالروح القدس (في « المير عن ابن الله » ، ص ١٠٤) فيمكن أن نرى في هاتين العبارتين تأثير « ميتافيزيقا النور » وهو تيار منتشر جداً في الفكر اللاهوتي البيزنطي استناداً إلى الأفلاطونية المحدثة . عن المعزلة راجع : غردة - قنواتي : نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٩٧ - ١٢٦ .

(٢٢) نجد النص الأساسي بالنسبة لتوحيد المعزلة في كتاب (مقالات المسلمين والاختلاف المسلمين) لأبي الحسن الأشعري ، ص ١٥٥ - ١٥٦ (التحقيق لـ Ritter . Bibliotheca Islamica , Istamboul , 1930)

ويرد هذا النص على عدد من المقالات النصرانية (منها الثالث والثاني) والاسلامية (منها الحشوية والمشبهة) . ونرى في هذا النص

المحرك ، ويعود هذا التفكير إلى كتاب « ما بعد الطبيعة » لارسطو ، الجزء ل الذي يعرض قدرية « المحرك الذي لا يتحرك » . ونجد هذا البرهان في كتاب « الإيمان القويم » ليوحنا الدمشقي معلم أبي قرة (الجزء ١ : ٣) .

(٢٣) في مجلة « المشرق » ١٥ (١٩١٢) ص ٧٥٨ - ٧٧٤ ، ٨٢٥ - ٨٤٢ (لـ شيخو) .

(٢٤) راجع النص المستشهد به في الملاحظة رقم (٧) .

(٢٥) راجع عن المائلة بالنسبة والمائلة بالتناسب : يوسف كرم - دماد و بهبة - يوسف شلالا ، نفس المرجع ، ص ٤٢ ، لفظة « تشكيك أو مائلة » .

(٢٦) ميامر : ص ٧٨ . مقالات المسلمين واختلاف المسلمين لأبي الحسن الأشعري ، ص Ritter, Bibliotheca (Istanbul, 1930) .

M. Allard, Le problème des attributs divins dans la doctrine d' Al - Ash - ari et de ses Premiers grands disciples, Beyrouth, Imprimerie Catholique, 1965, pp. 115 - 131 .

(٢٧) هذا موقف أبي هذيل العلاف .
ragع : مقالات المسلمين ص ١٦٥ و ص ٤٨٥ :
ونجد موقفاً شبيهاً عند ابراهيم النظام ، راجع :
أحمد أمين ، ضحي الإسلام ، الجزء الثالث ،
بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ .

(٢٨) احمد أمين ، نفس المرجع ، ص ٣٠
و ص ٩٨ ، نفس المرجع : Allard,

(٢٩) وجدير بالذكر في هذا السياق أن أبي قرة يستعمل كلمة « الشبه » دليلاً على التباين بين الله والعالم .

كذلك « الاهوت السببي » الخاص بالمعزلة وهم يقولون باستحالة معرفة الله المطلقة على الانسان . فيتضمن هذا النص انتكار كل قياس بين الاله والعالم المخلوق . راجع لتحليل هذا النص وتوحيد المترلة :

A. N. NADER, *Le système Philosophique des mutazila (Premiers penseurs le l'Islam)* PP. 49 - 45 . - M. ALLARD, *Le problème des attributs divins dans la doctrine l' Al-Ashari et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth Imprimerie Catholique, 1965, 115 - 131 .

(٢٣) هذا موقف ابي المديل العلاف ، راجع : مقالات الاسلاميين ص ١٦٥ ، ص ٤٨٥ ونجد موقفا مماثلا عند ابراهيم النظام ، راجع : احمد امين ، ضحي الاسلام ، الجزء الثالث ، بيروت ، دار الكتب العربية ، ص ٣٠ و ص ١٠٦ (٢٤) احمد امين ، نفس المرجع ، ص ٣٠ و ص ٩٨ — M. Allard نفس المرجع ، ص ١١٥ - ١٣١ .

(٢٥) يرى Nader (نفس المرجع ، ص ٦١ - ٦٣) في مفهوم المترلة هذا الوحدانية الله وفي رفضهم لكل قياس بين الله والانسان آثار فكر أفلاطون وارسطو ، فانا فلاطون يصف في حواره (طيماؤس) الصانع Demiourgos بأنه يخلق العالم على نموذج المثل الحالدة لا على صورته ، واما ارسطو فينكر القياس بين الاله والعالم باعتبار الاله هدفا للعالم يطبع اليه لا علة له (الفيزياء ٢٦٥ ب - ١) . اما الطرق التي ادت بأرسطو وأفلاطون الى المترلة فمررت بالفرس الذين استقبلوا فلاسفة مدرسة أثينا وقد طردتهم القيصر يوسيطينيانوس (سنة ٥٢٩) ومن عدادهم Simplikios الذي كتب عند الفرس تعليقا

على كتاب الفيزيا لارسطو . هذا وفي رأيي أن قضية انتقال أفكار فلسفية من قطام فكري الى قطام آخر اعقد من مقارنة نصوص فان قرابة أفكار لا تدل على تأثير وتأثر وإنما على الباحث أن يشير الى الظروف التي يمر فيها اللقاء الفكري وان ييرهن على احتمال انتقال فكرة ما من فلسفة الى فلسفة أخرى . كما ان اثناء اصل بعض المترلة الى بلاد الفرس من جهة وتوارد الفلاسفة اليونان في بلاط ملك الفرس من جهة اخرى لا يكفي لإعادة فكر المترلة اللاهوتي الى افلاطون وأرسطو . ويذكرنا ان نوجه هذا النقد الى الكثريين من الباحثين . ان القضية هي قضية المبدأ التمهجي ، ولا بد من (قاعدة منهجية) لاببات هذه العلاقات .

(٢٦) يوسف كرم — د . مراد وهب — يوسف شلاله ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « تواظؤ » .

(٢٧) يوسف كرم — د . مراد وهب — يوسف شلاله ، نفس المرجع ، ص ٥١ ، لفظة « اشتراك » .

(٢٨) هذا هو تفكير الاشوري في كتاب « رسالة كتب بها الى أهل الشعر بباب الابواب » ص ٩٣ - ٩٨ ، تحقيق :

Ilahiyat Facultesi Mecmuasi, VIII , 1928 . - ALLARD,

نفس المرجع ، ص ١٩٥ - ٢٠٥

(٢٩) راجع : « كتاب الابانة عن اصول الدينية » ، ص ٣٩ - ٤٤ ، تحقيق : الرسائل السبع عن العقائد ، حيدر آباد ١٩٤٨ - ١٣٦٧ . ALLARD, PP. 281 - 285.

(٣٠) راجع : المقالات الاولى من كتاب

- (طويقا) ، نقل أبي عثمان الدمشقي ، في : عبد الرحمن بدوي ، منطق أرسطو ، ص ٤٩٠ الخ .
- (٣١) : خاصة في حوار طباموس E. Pryzywara , *Analogia Entis* . München , Pustet , 1932 , S. 101 - 105 .
- (٣٢) عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص ١٥٣ - ٣٠٦ - راجع : الملاحظة رقم (٢) R. Walzer, Aristotalis. Encyclopédie de L'Islam , Nouvelle édition , Tome I , Leyder , Paris 1960 , PP. 621 - 654 .
- (٣٣) طوبيقا لارسطو ، الفصل الرابع ، في : عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩ ، نقل أبي عثمان الدمشقي .
- (٣٤) ويجدنا أن نذكر آباء الكنيسة اليونانية ولاسيما يوحنا الدمشقي فقد قاموا بدور مهم في صياغة وتطوير المنهج اللاهوتي . وكان أبو قرة من عدد أولئك الذين كانوا يستلذون على يده في التفكير اللاهوتي . هذا وقد اقتبس هو من يوحنا الدمشقي تمثيل ثالوث الأقانيم في الطبيعة الالهية الواحدة بصورة كثرة الاشخاص في الطبيعة الإنسانية الواحدة . راجع : كتاب يوحنا الدمشقي « في الإيمان القويم » ٨/٣ ، ٤/٣ . كذلك تمثيل وحدة الطبيعتين في شخص المسيح بتراكيب الطبيعة الإنسانية من الجسد والروح . راجع : كتاب يوحنا الدمشقي « في دحض مذهب الطبيعة الواحدة » .
- H. A. Wolfson , The Philosophy of the Church Fathers . Vol. I : Faith , Trinity , Incarnation , Cambridge , Mass . 1956 PP. 347 - 350 .
- وتجدر بالذكر أن فكرة التمييز بين (الوجود المنطقي) و (الوجود الحقيقي الواقعي) موجودة عند يوحنا الدمشقي فهو يخصص الوجود المنطقي
- للطبيعة الإنسانية الواحدة (*Tet Epinoiai*) في حين أنه يقول بالوجود الواقعي لا تفراد الاشخاص ، راجع : كتاب « في الإيمان القويم » ١/٨ ، ٣/٤ . فقدرأينا ابا قرة يتبنى هذه الفكرة ولكنه يقبلها قائلاً بواقعية وجود الطبيعة الإنسانية الواحدة وبمنطقة وجود الاشخاص المنفردة . وظاهر هنا تأثير النقاش مع المترنمة (القولحقيقة الصفات) وكذلك تأثير الأفلاطونية المحدثة .
- (٣٥) عرف المسيحيون في المشرق العربي فكر دينيسيوس معرفة جيدة ، فقد نقلت آثاره عن اللغة الاغريقية الى اللغة السريانية في أوائل القرن السادس (م) ولقيت بعدئذ ترجمات شتى . وكانت مدرسة الرها مركز دراسة كتبه . راجع : A.Rayez, *L'influence de Dénys l'Aréopagite en Orient. Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, tome III, P. 290-292.
- (٣٦) K. Kuques , *Contemplation chez les Orientaux Chrétiens. Essais - Dénys l'Aréopagite. Dictionnaire de Spiritualité*, tome II , ٢. ١٨٥٥ - ١٩١١ .
- (٣٧) المير في موت المسيح ، ميامر ، ص ٤٨ .
- (٣٨) H. G. Beck , Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich , München 1959 , P. 356 .
- (٣٩) من المحتمل مثلاً أن هذا البحث سوف يكتشف عند أبي قرة عناصر الفكر اللاهوتي السرياني ونخن نعلم أنه كان يجيد اللغة السريانية . ويحتل كذلك تأثيره بتعليقات (يحيى التحوي) على مؤلفات أرسطو فقد أثرت هذه التفاسير على الدروس الارسطو طالية في دائرة المسيحية الشرقية وجدير بالذكر أن ابا قرة نفسه يذكر اطلاعه على كتب يحيى التحوي .

ابراهيم بن أبي الدم الحموي:

مؤرخ العصر الأيوبي الأول:

حياته وآثاره

عدنان قيطاز

هو شهاب الدين ، أبو اسحاق ، إبراهيم ابن عبد الله بن عبد المنعم بن علي بن محمد بن فاتك بن زيد بن أبي الدم . وقد اشتهر بنسبة إلى جده السادس .

ويذكر ابن عمار العنبلاني أن جده الخامس هو محمد ^(١) وليس زيداً كما جاء في طبقات السبكي ^(٢) ، وربما كان هذا من خطأ الناسخ ، أو توهّم ابن عمار العنبلاني ، الذي نقل عن السبكي - على الأغلب - لتشابه العبارة .
ويكتفي أبو الفداء في تاريخه ^(٣) بنسبة ابن أبي الدم إلى جده الثالث ملحقاً بها كلمة (الشافعي) .

أما حاجي خليفة ^(٤) فيذكر ابن أبي الدم ثمانين مرات باسم (ابراهيم بن عبد الله الحموي) ، وقد يضيف إلى نسبته (المعروف بابن أبي الدم

ازدهرت مدينة حماة في ظل البيت الأيوبي ازدهاراً لم يسبق له مثيل في تاريخها الطويل ، فقد استقطب الأيوبيون حولهم عدداً من رجال العلم والدين والأدب والتاريخ ، وكان تأثيرهم واضحًا على تقدم الحركة الفكرية في حماة إبان العصر الوسيط . وإن منهم من أسعدوا الحظ فحال قسطاً من الشهرة والخلود . فعرفناه وأنصفناه ، وأخرين ما تزال أسماؤهم بمنأى عن الدراسة والتحقيق . وربما كان إبراهيم بن أبي الدم أكثرهم خمول ذكر ، على جلالة قدره ، وفضيلة علم ، ورجاحة أفكاره وأثاره . وهو الذي أنصف الناس قاضياً ومؤرخاً ، وأكرمه محدثاً وفقيها ، ومدد رداء الفضل على كثير منهم في ساحة الأديب وحياة الكريم . فمن هو ابن أبي الدم ؟



العموي) أو (المذانى الشافعى) أو (المذانى العموى الشافعى)^(٥) لأنه ولـي قضاء هـ ١٤٠ في حين يشير المؤلف العموى جمال الدين محمد ابن واصل^(٦) — وهو معاصر لـ ابن أبي الدم — إلى نسبة مختصرة وهي (ابراهيم بن عبد الله بن ابي الدم) .

ولد ابراهيم بن ابي الدم بحماء سنة ٥٨٣هـ / ١١٨٧م^(٧) وهي السنة الهجرية التي تم فيها النصر المبين على جموع الصليبيين في معركة حطين المشهورة .

حـمـاء بـيـن فـتـرـيـن :

فترـة الملك المظفر تقي الدين عـرـ ٥٨٧هـ حيث بلغت حـمـاء أقصـى اتساعـها عندـما أـلـقـىـتـهاـ صـلـاحـ الدـيـنـ الأـيـوـبـيـ منـجـ وـمـرـعـةـ وـكـفـ طـابـ وـمـيـتـافـارـقـ وـالـدـيـارـ الشـرـقـيـةـ ثـمـ الـلـادـذـيـةـ .

وـفـرـةـ الملكـ المـظـفـرـ مـحـمـودـ ٦٤٢ـهـ الـذـيـ انـسـرـتـ سـلـطـتـهـ بشـكـلـ مـلـحـوظـ ،ـ فـلـمـ يـقـ لـحـمـاءـ منـ تـابـ سـوـيـ المـرـةـ .

ويـبـدـوـ أنـ ضـمـورـ ثـوـذـ حـمـاءـ وـسـلـخـ مـلـحـقاتـهاـ عنـهاـ يـكـمـنـ فـيـ الـصـرـاعـ السـيـاسـيـ عـلـىـ السـلـطـةـ بـيـنـ النـفـرـ الـأـيـوـبـيـنـ ،ـ وـمـحاـولـاتـ التـوـسـعـ الـاقـلـيمـيـ لـكـلـ مـنـهـمـ؛ـ فـزـمـ كـانـتـ فـيـ الـعـرـوبـ الـصـلـبـيـةـ هـيـ الطـابـعـ الـمـيـزـ لـتـارـيـخـ هـذـهـ الـنـطـقـةـ (ـ عـلـىـ سـيـلـ المـثالـ :ـ مـاـ جـرـىـ بـيـنـ الـمـلـكـ الـمـنـصـورـ الـأـوـلـ صـاحـبـ حـمـاءـ وـالـمـلـكـ الـظـاهـرـ صـاحـبـ حـلـبـ سـنـةـ ٥٩٧ـهـ .ـ وـمـاـ جـرـىـ بـيـنـ شـيرـكـوـهـ صـاحـبـ حـمـصـ وـالـمـلـكـ الـظـفـرـ مـحـمـودـ صـاحـبـ حـمـاءـ سـنـةـ ٦٣٥ـهـ)ـ .ـ

ولـمـ تـخلـ حـمـاءـ إـبـانـ تـلـكـ الـفـرـةـ الـزـمـنـيـةـ مـنـ مـظـاـهـرـ حـضـارـيـةـ تـجـلـتـ فـيـ الـعـمـرـانـ وـبـنـاءـ الـمـدـارـسـ ،ـ كـالـمـدـرـسـةـ الـمـظـفـرـيـةـ الـمـحـمـودـيـةـ وـالـمـدـرـسـةـ الـطـوـاشـيـةـ وـالـمـدـرـسـةـ الـخـاتـونـيـةـ ،ـ وـبـنـاءـ دـارـ السـعـادـةـ .ـ وـفـيـ اـرـدـحـامـ الـلـعـلـاءـ وـالـفـقـهـاءـ وـالـتـجـاهـ وـالـشـعـراءـ عـلـىـ خـدـمـةـ الـمـلـكـ الـمـنـصـورـ مـحـمـودـ حـتـىـ أـرـبـىـ عـدـدـهـ عـلـىـ مـائـتـيـ مـعـمـمـ .ـ بـلـ إـنـ الـمـلـكـ الـمـنـصـورـ تـقـسـهـ كـانـ عـالـمـاـ وـشـاعـرـاـ وـمـصـنـفـاـ ،ـ وـلـيـسـ غـرـيـباـ أـنـ يـحـبـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـيـرـفـعـ مـنـزـلـتـهـ .ـ وـلـقـدـ لـجـأـ إـلـيـهـ سـيفـ الـدـيـنـ الـآـمـدـيـ مـنـ الـقـاهـرـةـ بـعـدـ أـنـ نـسـبـهـ عـلـمـاـهـاـ إـلـىـ اـنـحـالـ الـعـقـيـدـةـ وـمـذـهـبـ الـفـلـاسـفـةـ فـوـجـدـ فـيـ حـمـاءـ الـأـمـنـ وـالـحـرـيـةـ وـحـسـنـ الـقـامـ^(٨) .ـ

وـكـانـ أـشـهـرـ مـنـ عـاصـرـهـ اـبـنـ اـبـيـ الدـمـ فـيـ حـمـاءـ :ـ الشـاعـرـ الـفـقـهـ شـرفـ الدـينـ الـأـنـصـارـيـ حـمـاءـ ،ـ وـالـمـصـنـفـ عـلـيـ بـنـ مـحـمـدـ الـمـوسـيـ الـعـرـوفـ بـاـبـنـ دـقـرـ خـوـازـ ،ـ وـالـفـقـيـهـ الـمـحـدـثـةـ صـفـيـةـ الـقـرـشـيـةـ الـمـتـفـرـدـ فـيـ زـمـانـهـ بـاجـازـةـ جـمـاعـةـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ .ـ كـمـ اـعـاصـرـ طـرـفـاـ مـنـ حـيـاةـ اـبـنـ اـبـيـ الدـمـ مـؤـرـخـ الـدـوـلـةـ الـأـيـوـبـيـةـ جـمالـ الدـينـ بـنـ واـصـلـ الـعـمـوـيـ صـاحـبـ (ـ مـفـرـجـ الـكـرـوـبـ فـيـ أـخـبـارـ بـنـيـ أـيـوبـ)ـ .ـ وـقـدـ سـاعـدـ هـذـاـ الـوـسـطـ الـعـلـمـيـ اـبـنـ اـبـيـ الدـمـ ،ـ فـتـشـاـ مـعـبـاـ لـلـعـلـمـ وـأـهـلـهـ ،ـ كـلـفـاـ بـهـ .ـ وـأـخـذـ أـولـيـاتـهـ فـيـ حـمـاءـ ،ـ ثـمـ شـدـ الرـحالـ فـيـ طـلـبـهـ عـلـىـ عـادـةـ أـهـلـ زـمـانـهـ ،ـ فـسـافـرـ فـيـ صـيـامـ الـلـيـلـ بـغـدـادـ ،ـ وـتـقـقـهـ فـيـهـ مـنـ اـبـنـ سـكـيـنـةـ^(٩) .ـ حـتـىـ بـلـغـ فـيـ الـفـقـهـ مـرـتـبـةـ عـالـيـةـ .ـ وـلـقـيـ الـحـظـوةـ لـدـىـ الـخـلـيـفـةـ الـبـاسـيـ الـأـمـامـ الـناـصـرـ لـدـيـنـ اللـهـ ،ـ وـخـلـعـ عـلـيـهـ بـرـأـ وـتـكـرـمـةـ .ـ وـيـرـوـيـ لـنـاـ اـبـنـ واـصـلـ فـيـ تـارـيـخـهـ أـنـ اـبـيـ الدـمـ قـدـمـ فـيـ حـمـاءـ وـعـلـيـهـ خـلـمةـ الـخـلـيـفـةـ^(١٠) .ـ

وقال ابن واصل الحموي (وكان فاضلاً مفتنا في المذاهب والأدب والتاريخ)^(٩١) وقال الدكتور محمد مصطفى الرحيلي (إنه يمثل الذروة في المذهب الشافعي من جهة ، وفي الفقه الإسلامي من جهة أخرى)^(٩٢) .

أنصار بن أبي الدم

ترك ابراهيم ابن أبي الدم مجموعة من الآثار العلمية في الحديث والفقه والقضاء والتاريخ ، وقد تحققت صحة نسبته إليه معتمداً على عدد من المصادر العربية ، فوجلت أنها لم تزل مخطوطة ، ومظمتها في حكم المفقود ، ولم يطبع منها سوى (أدب القضاء) . وهذه المؤلفات هي :

١ - التاريخ المظفرى :

وهو من أجل الكتب التي صنفها ابن أبي الدم ، وقد ذكر الدكتور جمال الدين الشيال في مقدمة كتاب (مفرج الكروب) لابن واصل الحموي أن التاريخ المظفرى هو تاريخ لصدر الدولة الأيوبية ، غير أنه لم يذكر ما إذا كان ابن واصل قد نقل عنه أم لا ، علماً بأن ابن واصل كتب تاريخه سنة ٦٧١ هـ أي بعد وفاة ابن أبي الدم بحوالي ثلاثين سنة .

وتبرز أهمية التاريخ المظفرى وقيمة العلمية أمام الباحثين ، لأن صاحبه كان شاهد عصر ، ورائداً لأحداثه ، ومدوناً لأخباره عن كثب . ومن هنا ترتفع منزلة ابن أبي الدم كمؤرخ للعصر الأيوبى الأول . وقد اعتمد عليه أبو الفداء وكان أحد مصادره الأساسية ، وقال عنه (إن التاريخ المظفرى يختص بالملة الإسلامية في نحو

ولم يلبث ابن أبي الدم في حياة غير قليل ، حتى نهدى إلى مصر ونزل القاهرة وسمع بها ، وحدث في حلقات أهل العلم وبيوت أصحاب الفضل . ثم اختير ليكون قاضياً في همدان ، ونحن لا نملك أية معلومات عن إقامته فيما . ولما عاد إلى ديار الشام حدث في معظم مدنه ، واستقر به المقام في حياة . وقد ولاه صاحب حماة الملك الناصر قلع أرسلان قضاها في فترة حكمه المتقدة بين عامي ٦١٧ - ٦٢٦ هـ ، وعكف فيها على التأليف في الفقه والحديث والقضاء والتاريخ ، وكانت مطاراتاته في الفتوى موضع اهتمام طلاقة من أهل العلم أمثال الراغبى^(٩٣) وابن الرفعة^(٩٤) والسبكي^(٩٥) وأية تقى الدين . وأضرابهم . وقد ذكر السبكي طرفاً منها في طبقاته^(٩٦) .

وفي أيامه الأخيرة تدب الملك المنصور الثاني صاحب حماة مع الشيخ تاج الدين أحمد بن محمد في رسليه (رسالة) إلى خليفة بغداد المستعصم بالله مع تقدمة (هدية) . وتعد هذه الرسليه والتقدمة بثابة تقديم الولاء والطاعة لل الخليفة العباسي الجديد . وطمعاً بالخلعة . لكن ابن أبي الدم مرض في المرة ، ولم يكمل سفارته إلى بغداد^(٩٧) ومات سنة ٦٤٢ هـ / ١٢٤٤ م باتفاق جميع الروايات .

كان ابراهيم ابن أبي الدم عالماً فاضلاً ، ومؤرخاً بحاثة ، ومحدثاً فقيهاً ، كما كان أديباً شاعراً ، ولكنني لم أتعثر على شيء من منظوماته . وقد ذكر ابن عماد الجنبي أنه (كان إماماً في مذهب الشافعى ، عالماً بالتاريخ ، له ظم وتراث^(٩٨) وقال الذهبي (وتصانيفه تدل على فضله)^(٩٩))



المظفرى خدم الملك المظفر الثانى تقى الدين محمود بن الملك المنصور الأول محمد) وعبارة المؤرخ الكيلانى هي الصواب وفيما فصل الخطاب .

ويشير صاحب الأعلام في المستدرك الأول (٢١) إلى أن التاريخ المظفرى منه جزء مخطوط في ١٩٧ ورقة ، كما يشير في المستدرك الثاني إلى أن التاريخ المظفرى بدأ من الهجرة إلى سنة ٦٤٢ هـ ، وفي خزانة الإسكندرية مخطوطة في مجلد واحد من المجرة إلى سنة ٦٢٧ هـ وضاعت بيته (٢٢) . في حين يذكر المؤرخ الكيلانى – بعد زيارته لمكتبة بلدية الإسكندرية عام ١٩٥٠ – أنه اطلع على مخطوط التاريخ المظفرى رقم ١٢٩٢ بـ وهي ٢٤٣ صفحة – أي ١٢٢ ورقة – ويرى أن هذا التاريخ مختصر ، مستدلاً على ما ورد في أول المخطوط (وجعلته تاريخاً إسلامياً ، أبتدئي ، فيه بعض الله بذكر المصطفى صلوات الله عليه وآله وسلامه ، وذكر نسبة وسيرته من ابتداء شوئه والى بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ، ثم أثنت بعده ذلك ذكر الخلفاء خليفة خليفة على سياق السنين المجرية ، وأذكر في ولاية كل خليفة من كان في زمانه من العلماء والفضلاء ، والمستحسن من أخبارهم وما جرياتهم على سبيل الاختصار ، وأختتم ذلك كله بذكر ولاية مولانا السلطان المظفر أعز الله أنصاره ونصره ، ورفع في الدنيا والآخرة قدره) .

وإني أرجح أن هذا التاريخ هو (تاريخ ابن أبي الدم) الآتي ذكره ، وليس (التاريخ

ست مجلدات) (٢٣) ويسميه أبو الفداء في مكان آخر من تاريخه (التاريخ الكبير المظفرى) (٢٤) . ويستخدم حاجي خليفة (٢٥) عبارة أبي الفداء نفسها . كما يذكره ابن عماد العنibi (٢٦) – نقلًا عن الذهبي باسم (التاريخ الكبير المظفرى) أما اسماعيل باشا البغدادي (٢٧) وجورجي زيدان (٢٨) وخير الدين الزركلى (٢٩) والدكتور جمال الدين الشيبال (٣٠) – وهما مؤرخون معاصرؤن – فيذكرون الكتاب باسم (التاريخ المظفرى) .

والتاريخ المظفرى هو غير كتاب (المظفرى في التاريخ) المنسوب إلى المظفر بالله أبي بكر محمد بن عبد الله بن مسلمة التجيبي ، وقد تورهم حاجي خليفة (٣١) فعزاه للمظفر التجيبي نقلًا عن ابن خلkan .

ولقد عدت إلى وفيات الأعيان (٣٢) فوجئت أن عبارة ابن خلكان في ترجمة يوسف بن تاشفين لا توحى بأذ (التاريخ المظفرى) هو كتاب (المظفرى في التاريخ) وإن تقارب الاسماء . وللحظوظ أن حاجي خليفة أدرك أن الأمر احتلط عليه فختم مقولته عن التاريخ المظفرى بعبارة الشك (ولعله اثنان) .

ويذكر لنا جورجي زيدان (٣٣) وخير الدين الزركلى (٣٤) أن ابن أبي الدم قد ألف تاريخه باسم المظفر أمير ميتافرقين ، وهو ما يقصدان المظفر غازي بن أبي بكر بن أيوب ، وليس المظفر محمود بن الملك المنصور محمد صاحب حماة . أما المؤرخ الحموي المعاصر أحمد قدري الكيلانى (٣٥) فيقول (وابن الدم بتصنيفه التاريخ

الكبير المظفرى) ٠ ويتبع ذلك ماجاء في الصفحة ٢٣٣ من المخطوط المذكور آفراً كما نقله لنا المؤرخ الكيلانى (وقد ستنا أخباره جملة) في التاريخ الكبير ، وهذا المختصر لا يليق به التطويل) ٠

ويذكر الدكتور سمبل زكار أنه وقف على عدد من نسخ الخطية ، ويشير إلى وجود نسخة مصورة عن مخطوط البدليان لديه ٠ ويرى أن تاريخ ابن أبي الدم يعرف أحياناً باسم التاريخ المظفرى (٣٦) ٠ غير أنني أميل إلى القول بأن التاريخ الكبير المظفرى مخطوط ولكنه مجھول المكان ٠ ويبدو أنه كان معروفاً في القرن السابع عشر بدليل أن الإيطاليين ترجموا منه القسم المختص بتاريخ صقلية وطبع في بالرم سنة ١٦٥٠ (٣٧) ٠

٢ - تاريخ ابن أبي الدم

يذكر السبكي في طبقاته (٣٨) أن لابن أبي الدم تاريخه ، ولم يسمه لنا ، وربما كان يعني التاريخ المظفرى ٠ بينما يذكر حاجي خليفة (٣٩) تاريخ ابن أبي الدم بهذه التسمية ، ثم يأتي على ذكر التاريخ المظفرى كما مر معنا سابقاً ٠ ومن الواضح أن هذا التاريخ هو غير التاريخ المظفرى ٠ أما ابن عmad العنباري (٤٠) فيذكر كتاباً في التاريخ والفرق الإسلامية لابن أبي الدم ، ولا أدرى إن كان يقصد كتاباً أو كتابين ٠ ومثله فعل عمر رضا كحالة في معجمه (٤١) ولكن كحالة عاد وذكر تاريخ ابن أبي الدم بين كتب التاريخ العام في كتابه (التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية) (٤٢) وبطبيعة الحال فهو لا يعني

٣ - الفرق الإسلامية

ذكره حاجي خليفة (٤٤) مرتين ، نسبه في الأولى إلى ابن أبي الدم ابراهيم بن عبد الله المدائى الشافعى ، وجاء في الثانية قوله (وصنف القاضي شهاب الدين أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله بن أبي الدم ٠٠ كتاباً في الفرق الإسلامية) ٠ كما أتى على ذكره الأسنوى في طبقاته (٤٥) وأ ابن عmad العنباري (٤٦) وعمر رضا كحالة في معجمه (٤٧) والبغدادى في هدية العارفين (٤٨) ٠

٤ - شرح مشكل الوسيط

قام ابراهيم ابن أبي الدم بشرح الوسيط في الفروع للإمام أبي حامد الغزالى ، والوسيط هو أحد الكتب الخمسة المتداولة لدى أتباع الإمام الشافعى ، وقد شرحه كثيرون قبل ابن أبي الدم وبعده ، أتى على ذكرهم جميعاً حاجي خليفة (٤٩) ويقول (وابن أبي الدم شرحه في نحو حجم الوسيط مرتين ٠٠ شرح مشكله ٠ وهو شرح مشتمل على نكت غريبة) ٠ وقد ذكر الشرح السبكي في طبقاته (٥٠) والصابوني في



على ألسنة العلماء في عصر السبكي (٦١) ، أي في القرن الثامن الهجري .

٧ - تدقيق العناية في تحقيق الرواية :

تدور مباحث الكتاب - كما يدل عليه اسمه - حول مصطلح الحديث وتحقيق الرواية سندًا ومتنا ، وقد ذكره صاحب الاعلام (٦٢) وصاحب معجم المؤلفين (٦٣) والكتاب مخطوط ، وفي الجزائر نسخة منه (٦٤) .

٨ - شرح الوسائل للفزالي في الفروع

ذكره البغدادي في هدية العارفين (٦٥) ولم تلق له على ذكر في أي مرجع وقنا عليه ، كما لم تجد للفزالي كتاباً يحمل اسم (الوسائل في الفروع) ، ومن المرجح أن الأمر التبس على صاحب هدية العارفين فظن أن كتاب (الوسائل في الفروع) هو غير كتاب (الوسيط في الفروع) الذي شرحه ابن أبي الدم ، وقد أتينا على ذكره آفأ .



تكلكم هي مؤلفات ابراهيم ابن أبي الدم مؤرخ حماة وقاضيها ، ولنا أمل بالحقين والدارسين أن ينهدا للبحث عن آثار هذا العالم المؤرخ ، والعمل على تحقيقها . لقد أنصفه الغرب فترجم من تاريخه الى الإيطالية القسم المختص بتاريخ صقلية قبل ثلاثة قرون أو يزيد ٠٠ ونحن ما نزال نعبر ذيل الإغضاء أو النسيان ، فما أشقاها .

تاریخه (٦٥) باسم (شرح الوسيط) . وذکرہ الأسنوي (٦٦) وابن عمار العنبلی (٦٧) وعمر رضا کحالۃ (٦٨) باسم (شرح مشکل الوسيط) . بينما یذكره البغدادي (٦٩) باسم (إیضاح الأغالیط الموجودة في الوسيط) وربما كان هذا الإیضاح كتابا آخر غير شرح مشکل الوسيط .

٩ - ادب القضاء

ذكر السبكي (٦١) والأسنوي (٦٢) في طبقاتهما كتاب أدب القضاة لابن أبي الدم . أما حاجي خليفة (٦٣) فقد أورد الكتب المؤلفة في أدب القاضي على مذهب الشافعی ، وذكر منها كتاب ابن أبي الدم دون تسميته . ويسميه ابن عمار العنبلی (٦٤) (أدب القاضي) والصابوني في تاریخه (٦٥) (أدب القضاة) والبغدادي (٦٦) (أدب القاضي على مذهب الشافعی) ومثله ذكر صاحب الاعلام (٦٧) . وقد حقق هذا الكتاب الدكتور محمد مصطفى الزحيلي وصدر مؤخرًا عن مجمع اللغة العربية بدمشق بعنوان (كتاب أدب القضاة وهو الدرر المنظومات في الأقضية والحكومات) .

١٠ - فتاوى ابن أبي الدم

وهو مجموعة فتاوى أتقى بها ابن أبي الدم . وقد ذكرها حاجي خليفة (٦٨) كما ذكرها البغدادي (٦٩) باسم (الفتاوی) . ولم يشر السبكي في طبقاته اليها عندما ترجم لابن أبي الدم ، غير أنه ذكر شاهدا للخلاف الذي حكاه ابن أبي الدم حول الشهادة بالاستئناف (٦٩) . مما يرجح لدينا أن هذه الفتاوی كانت متداولة

حواشى البحث

- ١ - شدرات الذهب : ٢١٣/٥
- ٢ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٥/١
- ٣ - المختصر في اخبار البشر : ٨١/٣
- ٤ - كشف الظنوں : ٤٧ - ٢٧٦ - ٣٠٥ - ٢٠٠٨ - ١٤٦٦ - ١٢٥٥ - ١٢١٨
- ٥ - يذكر صاحب كشف الظنوں (المهداوي) بالدال المهملة انظر : ١٢٥٥ - ٢٠٠٨
- ٦ - وللدكتور محمد مصطفى الرحيلي رأى مخالف اورده في مقدمة كتاب ادب القضاة ، فقد نفي ولية ابن أبي الدم قضاة همدان ، وقال بخطاً روایة ابن عمار الحنبلی في شدرات الذهب، ويرى أن نسبة ابن أبي الدم الى قبيلة همدان اليمانية وليس الى بلدة همدان الفارسية . ومناقشة الدكتور الرحيلي شكلية ذات وجه واحد في افتراض الخطأ . وفي يقيني ان خطأ ابن عماد الحنبلی يمكن تصور وقوعه في اثناء النسخ ، فابن عماد نقل لفظة (همدان) عن معجم الذهبي بالدال المهملة وليس المجمعة ، وكذلك فعل الاسنوي في طبقاته ، وقد تكون هي كذلك ، ثم ضبطها باسكان اليم وليس بفتحها ، مما أدى الى وقوع الالتباس بين همدان وهمدان . وبرؤيد ما ذهبنا اليه وجود ترجمة فارسية لابن أبي الدم وقف عليها الدكتور سهيل زكار ، وثانياً : ان حماة لم تكن موطن القبائل اليمانية في الماضي بخلاف حمص ، ولم يسكنها او يجاورها أية قبيلة يمانية (انظر مجلة المعرفة السورية - المدد ١٥٤ مقال الدكتور سهيل زكار ص ٥٣ ومقال الاستاذ احسان العظم ص ١٧٠) ولذلك انعدمت في حماة التزاعات بين القيسية واليمانية . وعلى ضوء ما تقدم فان ابن أبي الدم همدان نسبة الى بلدة همدان الفارسية - وقد ولد قضاطها كما قال ابن عماد الحنبلی - وليس همدانها نسبة الى قبيلة همدان اليمانية كما ذكر الدكتور الرحيلي .
- ٧ - مفرج الكروب : ١٧٤/٤
- ٨ - طبقات السبكي : ٤٥/١ ، طبقات الاسنوي : ٦٩ ورقة
- ٩ - مفرج الكروب : ٧٨/٤ ، المختصر في اخبار البشر : ١٢٥/٢

- ٢٢ - الاعلام : ٤٢/١
- ٢٣ - مجلة الرائد المصري - العدد الرابع - السنة الاولى (انظر مقال : حماة في عهد الابوين)
- ٢٤ - انظر : ٨
- ٢٥ - انظر : ٧
- ٢٦ - مختارات من كتابات المؤرخين العرب : ١٥٧٩ ، مجلة المعرفة السورية العدد ١٥٧٩ انظر : ٥٣
- ٢٧ - تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
- ٢٨ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٧/١
- ٢٩ - كشف الظنون : ٢٧٦/١
- ٣٠ - سفرات الذهب : ٢١٢/٥
- ٣١ - معجم المؤلفين : ٥٣/١
- ٣٢ - انظر : ٥٩ و ١٠١
- ٣٣ - تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
- ٣٤ - كشف الظنون : ١٤٤٦ - ١٢٥٥
- ٣٥ - طبقات الشافية : الورقة ٦٩
- ٣٦ - سفرات الذهب : ٢١٢/٥
- ٣٧ - معجم المؤلفين : ٥٣/١
- ٣٨ - انظر : ١١/١
- ٣٩ - كشف الظنون : ٢٠٠٨
- ٤٠ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٧/١
- ٤١ - تاريخ آداب اللغة العربية : ١٣٦
- ٤٢ - طبقات الشافية : الورقة ٦٩
- ٤٣ - سفرات الذهب : ٢١٢/٥
- ٤٤ - كشف الظنون : ٢١٢/٥
- ٤٥ - طبقات الشافية : الورقة ٦٩
- ٤٦ - سفرات الذهب : ٢١٢/٥
- ٤٧ - معجم المؤلفين : ٥٣/١
- ٤٨ - انظر : ١١/١
- ٤٩ - كشف الظنون : ٢٠٠٨
- ٥٠ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٧/١
- ٥١ - تاريخ حماة : ٤٢/١
- ٥٢ - طبقات الشافية : الورقة ٦٩
- ٥٣ - سفرات الذهب : ٢١٢/٥
- ٥٤ - معجم المؤلفين : ٥٣/١
- ٥٥ - هدية العارفين : ١١/١
- ٥٦ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٧/١
- ٥٧ - طبقات الشافية : الورقة ٦٩
- ٥٨ - كشف الظنون : ٤٧
- ٦٠ - شذرات الذهب : ٤٢/٥
- ٦١ - هدية العارفين : ١١/١
- ٦٢ - الاعلام : ٤٢/١
- ٦٣ - كشف الظنون : ١٢١٨
- ٦٤ - هدية العارفين : ١١/١
- ٦٥ - من أمثلة الشهادة بالاستفاضة ما ذكره ابو الفداء في اخبار سنة ٦٥٩ هـ انه : قدم الى مصر جماعة من الصرب ومهمهم شخص اسود اللون اسمه احمد ، زعموا انه ابن الامام الظاهر بالله محمد بن الامام الناصر ، وانه خرج من دار الخلافة ببغداد لما ملكها التتر ، فقد الملك الظاهر ببروس مجلساً حضر فيه جماعة من الاكابر منهم الشیخ عز الدين بن عبد العزیز بن عبد السلام والقاضی تاج الدين عبد الوهاب بن خلف المعروف بابن بنت الأعز ، فشهدوا اوثلک العرب ان هذا الشخص المذکور هو ابن الامام الناصر ، فيكون عم المستعصم . واقام القاضی جماعة من الشهود اجتمعوا باوثلک العرب وسمعوا شهادتهم ، نم شهدوا بالنسب بحكم الاستفاضة . فائت القاضی تاج الدين نسب احمد المذکور ، ولقب المستنصر بالله ابا القاسم احمد بن الظاهر بالله محمد ، وبایعه الملك الظاهر والناس بالخلافة (٢١٢/٢)
- ومما قيل في مسائل الشهادة بالاستفاضة قول ابراهيم بن اسحاق المعروف بابن أبي الفداء العيني : هـ ٨٦٤
- افهم مسائل سنة وشاهد بها
من غير رؤيتها وغير وقوف
نسب وموت والولاد وناكح
وولایة القاضی واصل وقوف
(الضوء الالمعم ٣١/١)
- ٦٦ - طبقات الشافية الكبرى : ٤٧/١
- ٦٧ - الاعلام : ٤٢/١
- ٦٨ - معجم المؤلفين : ٥٣/١
- ٦٩ - تاريخ آداب اللغة العربية : ٨٨/٣
- ٧٠ - هدية العارفين : ١١/١

مراجع البحث

- ١ - الاعلام : خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية
 - ٢ - تاريخ حماة : الشيخ احمد الصابوني - الطبعة الثانية ١٩٥٦
 - ٣ - تاريخ آداب اللغة العربية : جورجي زيدان - طبعة دار الملال ١٩٥٧
 - ٤ - تتمة المختصر في اخبار البشر (تاريخ ابن الوردي) : زين الدين عمر بن الوردي - تحقيق أحمد رفعت البدراوي - الطبعة الأولى - بيروت ١٩٧٠
 - ٥ - شذرات الذهب في اخبار من ذهب : ابن عمار الخبلي - مصر ١٣٥١هـ
 - ٦ - الضوء الامامي لأهل القرن التاسع : شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي - القاهرة ١٣٥٢هـ
 - ٧ - طبقات الشافعية الكبرى : عبد الوهاب النسكي - الطبعة الأولى
 - ٨ - طبقات الشافعية : جمال الدين الاسنوي - مخطوط رقم ١٣٠ (المركز الثقافي العربي بحماة)
 - ٩ - كتاب أدب القضاء : ابراهيم ابن أبي الدم - تحقيق الدكتور محمد مصطفى الزحيلي - مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧٥
 - ١٠ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مصطفى بن عبد الله الشهير بمحاجي خليفة - الطبعة الثالثة - طهران ١٣٧٨هـ
 - ١١ - مختارات من كتابات المؤرخين : الدكتور سهيل زكار - دار الفكر
 - ١٢ - المختصر في اخبار البشر : للملك المؤيد عماد الدين اسماعيل ابي الفداء - الطبعة المchora
 - ١٣ - مستدرك الاعلام - الجزء العاشر : خير الدين الزركلي - الطبعة الثانية
 - ١٤ - المستدرك الثاني : خير الدين الزركلي - طبعة عام ١٩٧٠
 - ١٥ - معجم المؤلفين : عمر رضا كحاله - دمشق ١٩٥٧
 - ١٦ - مفرج الكروب في اخباربني ابوب ، ابن واصل الحموي - تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال - القاهرة ١٩٥٣ (الجزء الأول)
 - ١٧ - مفرج الكروب في اخباربني ابوب : ابن واصل الحموي - تحقيق الدكتور حسنین محمد ربيع ورفيقه - وزارة الثقافة والاعلام - القاهرة ١٩٧٢ (الجزء الرابع)
 - ١٨ - وفيات الانبياء : ابن خلكان - الطبعة المصرية ١٢٧٥هـ
 - ١٩ - هدية العارفين : اسماعيل باشا البغدادي - استانبول ١٩٥١
- ### الدوريات
- ١ - مجلة الرائد العربي (حماة) العدد الرابع - السنة الأولى ١٩٥٥
 - ٢ - مجلة المعرفة (دمشق) العدد (١٥٤) كانون الاول ١٩٧٤

لها هي أيضاً ، واختصار المختصر إيجاد » ،
وقال : « وإذا قلت أمسكت بالجبل فقد نابت
الباء عن قوله أمسكته مباشرةً له ، ولما صنف
يدى له . . . وإذا قلت أكلت من الطعام ، فقد
نابت — من — عن البعض ، أي أكلت بعض
الطعام ، وكذلك بقية ما لم تسمه » . . . وقال
(٢٩٠ / ٢) : « هذا هو القياس ألا يجوز حذف
الغروف ولا زياقتها . . . ومع ذلك فقد حذفت
تارة وزينت أخرى ٠ ٠ ٠ »

ويكاد ينعقد الإجماع على أن حذف الجار
موقوف على الساع ، إلا في مواضع يسيرة . . .
« ثم إن كان المجرور غير أنَّ وأنَّ ، لم يجز
حذف حروف الجرِّ إلا ساعاً عند أمن
الليس » . . . وقال أبو البقاء صاحب الكلمات
(٣٣٥) : « وإذا تعدى الفعل بحرف الجرِّ لم
يجز حذفه إلا إذا كان المجرور — أنَّ وأنَّ —
المصدريتين . . . فحذفه إذا جائز فيما باطرداد ، فلا
يجوز حذفه في غيرهما إلا ساعاً » ، وأكَّد
هذا فقال (٤٢٧) : « حذف حرف الجرِّ قياس
مع — أنَّ وأنَّ — شاذ كثيراً مع غيرهما » . . .
فإذا استقرَّ هذا واطمأنَّ فإنَّ العرب قد حذفت
الجار في مواطن بعضها قياسي وبعضها سعاعي . . .
فأما القياسي فحذف الجار قبل (أنَّ وأنَّ) ،
وحذفه بالتصنيف ، تضمين فعل لازم معنى فعل
متعدٍ وإنزاله منزلته . . . وأما السعاعي ففي
مواضعين أيضاً ، فيما أسموه الحذف والإيصال ،
وما عُرف بنزع الخافض أو إستاته . . .

أما حذف الجار قبل (أنَّ وأنَّ) فقد نصَّ
على قياسه الرمخري في المنفصل (٥٠ / ٨) ، قال :

« وتحذف حروف الجرَّ مع — أنَّ وأنَّ — كثيراً
مستمراً » كما أكدته ابن هشام في المعني فقال :
(١٦٥ / ٢) : « وتحذف الجار يكثر ويطرد مع
أنَّ وأنَّ » . . .

وتفصيل ذلك وبيانه أنَّ الجار يحذف قبل
(أنَّ) المفتوحة مشددة ومخففة ، وقبل (أنَّ)
الخفيفة موصولة بالمضارع أو الماضي . . . وهو
لا يتعداهما إلى (إنَّ) المكسورة لأنَّها لا تتبع
إلا مبتدأة أو في حكم ذلك ، فلا يتقدَّمها جار . . .
قال الخليل فيما رواه الليث كما جاء في اللسان
(وإذا كانت مبتدأة ليس قبلها شيء يعتمد
عليه أو كانت مستأنفة بعد كلام قديم ومضى ،
أو جاءت بعدها لام مؤكدة يعتمد عليها ، كسرت
الألف ، وفيما عدا ذلك تنصب الألف) . . .

فأنت تقول في (أنَّ) المفتوحة المشددة
التي تقع مع صلتها موقع الاسم الواحد ، في
تأويل المصدر : (لا شَكَّ أَنَّكَ عَالَمٌ ، وَلَا بَدَأْتَكَ
ذَاهِبًا ، وَلَا مَحَالَةَ أَنَّكَ آتَيْتَ) وأصل الكلام لو
قلته على المصدر : (لا شَكَّ فِي عِلْمِكَ وَلَا بَدَأْتَكَ
مِنْ ذَهابِكَ وَلَا مَحَالَةَ مِنْ إِتْيَانِكَ) ، ظهر بذلك
أنَّكَ حذفت الجار قبل (أنَّ) . . . وكذلك قوله
(لا جَرَمَ أَنَّكَ عَظِيمٌ) ، قال الكوفيون في قوله
تعالى ، لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ — التَّحْلُل / ٢٦ ،
جَرَمَ اسْمَ لَا وَهُوَ بَعْنَى لَا بَدَأْ وَلَا مَحَالَةَ ،
وَأَنَّ ، عَلَى تَقْدِيرِهِ ، أَيْ لَا جَرَمَ مِنْ أَنَّ
لَهُمُ النَّارَ ، كَمَا فَصَّلَهُ (الجُنَاحُ الدَّانِيُّ) للمرادي . . .
وأنت إذا قلت (أَلْحَفَ بِاللَّهِ أَنَّكَ صَادِقٌ)
بفتح — أَنَّ — كان التقدير على حذف — على —
المتعلقة بفعل القسم ، أما إذا كسرت — أَنَّ —

الخفيفة المصدرية في المضارع ، قول المزروقي في شرح ديوان الحماة (٢٤) : « يقال طمع فلان في كذا طمعاً وطعاعية ومطمعاً . وأوصل الفعل بنفسه من دون - في - لأن - لأن - الخفيفة الشديدة إذا اتصل بها حرف الجر ، حسن حذفها لطول الكلام بها . تقول أنا راغب في أن ألقاك ، وطامع في أن يحسن زيد إليك ، وحريص على أن أصلك . ولو قلت أنا راغب أن ألقاك وطامع أن يحسن زيد إليك وحرirsch أن أصلك ، لجاز . ولو جئت مكان - لأن - المصدر فقلت : أنا راغب في لقائك وطامع في إحسان زيد إليك وحرirsch على صلتك ، لم يجز حذف حرف الجر . لا تقول : أنا راغب لقاءك وطامع إحسانه إليك وحرirsch صلتك . لأن ما كان يطول الكلام به لم يحصل » . وكلام المزروقي هذا واضح ظاهر الاستقامة ، ولو لأنَّ قوله (أنا راغب لقاءك) صحيح ، حملًا على (رغبت الأمر) ، وهو لغة في (رغبت في الأمر) .

وقال الشاعر :

إذا الكمة تحتوا أن ينالهم
حدَّ الظباء وصلناها بأيدينا
فقال المزروقي في شرح الحماة (١٠٩) : « قوله تحتوا أن ينالهم أي تحتوا من أن ينالهم ومخافة أن ينالهم . فلما حذف - من - ٠٠ وصل الفعل فعل . وعلى هذا قوله : تحصَّن فلان أن يتطلب ، أو قوله تعالى : يбин الله لكم أن تضلوا - النساء / ١٧٥ » .
أقول قد ذهب الأئمة في تغريج هذه الآية ثلاثة مذاهب . الأول : على تقدير يبين لكم

على أنها جواب القسم ، كما في (الجني الداني) . وتختلف (أنَّ) هذه وتقع موقع العلم أو اليقين أو الظن الغائب فتدخل على جملة فعلية أو أسيمة فلا يتغير حكم الحذف قبلها . تقول : (بشرني فلان أنَّ قد نجا صاحبي) و (درست أن ستم عمارة المسجد هذا العام) ، بحذف الباء في كل منها ، كما تقول في التشهد : (أشهد أنَّ لا إله إلا الله ، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله) بحذف الباء عند من قال ببقاء الفعل على تعدداته بالباء ، ولو لأنَّ معناه (أعلم) كما جاء في مفردات الراغب .

أما (أنَّ) الخفيفة المصدرية فالحذف قبلها في المضارع كثير . ففي التنزيل (والذي أطمع أن ينفر لي خططيتي يوم الدين - الشعراء / ٨٢) ، وفيه (ولا جناح عليه أن يطعوئن بهما - البقرة / ١٥٨) ، وكلاهما على حذف (في) . وأمثال حذف الجار قبل (أنَّ) هذه إذا دخلت على ماضٍ ، قوله تعالى (بل عجبوا أنَّ جاءهم منذر منهم - من / ٤) بحذف اللام أو من ، وقوله تعالى (عس وتولى أن جاءه الأعمى - عس / ١) ، قال الزمخشري في كشافه (ومعنى عس لأن جاءه الأعمى أو أعرض لذلك) ، وعلى ذلك أكثر النحوين . قال سيبويه (الجملة في تأويل المصدر، فمحله التربيع مجرور باللام المقدرة ، ومحله البعيد منصوب مفعول له ٠٠) كما جاء في معرب الإظهار (٤٦) . وأن الخفيفة هنا تفيد وقوع المصدر في الماضي ، كما هو واضح في الآيتين .
ومما يتصل بحذف الجار قبل (أنَّ)

وقد نحا الأستاذ هذا النحو في كتابه (معجم الأخطاء الشائعة) فمثلاً لتعدي (تمهّد) بنفسه ، بقوله : (وتهدت له أن أزوره) ، وليس مثاله هذا صرحاً بـ تعدي الفعل بنفسه لجواز حذف الجار قبل - أن - قياساً . وقد أشرنا في مقال آخر إلى أن استعمال (تمهّد) بهذا المعنى ، حملًا على تضمينه معنى (التزم أو ضمن أو كفل) ليس صريحاً ، لأن الفعل هنا قد أكّب معنى غير معناه ، والتضمين إِكْسَاب الفعل معنى إلى معناه !

★ ★

ولنعرض للموضع الثاني لحذف الجار قياساً وهو التضمين . والتضمين أن تشرب الفعل معنى فعل آخر فيضمّ إلى دلالته دلالة هذا الفعل الذي أشرب معناه ، وينزل منزلته في التعدي أو اللزوم . فإذا ضمّن فعل لازم يتعدّى بالعرف معنى فعل متعدّد بنفسه حذف الجار الذي كان وسيطه إلى التعدي . قال ابن هشام في المنفي حول ما يتعدّى به الفعل القاصر - أي اللازم - (١١٤ / ٢) : « وذلك قوله لا آلوك جهداً ، لما ضمّن معنى لا أمنعك ، ومنه قوله تعالى : لا يأولنكم خبالاً - آل عران / ١١٨ » . ف (آلا يألو) بمعنى قصر فعل لازم في الأصل ، لكنه ضمّن معنى (منع) التعدي فأصبح يضمّ إلى معناه معنى (منع) ، وغداً يتعدّى تعديته ، فقيل لا آلوك جهداً ، أي لا أقصّر فامنعت جهداً . والأكثرون على قياس التضمين إذا استوفى شرطه . وقال النابغة :

ضلّوا ، والثالث : ييّن لكم الحق مخافة أن
ضلّوا ، والثالث : للا تضلّوا ، وهذا الأخير
قد ذهب إلى الكوفيّون . وقد فصل المسألة
أبو البقاء في إعراب القرآن ، والبيضاوي في
تفسيره . وعندني أن هناك وجهاً سائغاً في طرائق
العربّية ، شائعاً في تصرف كلامهم ، هو أن يتحمل
القول على المعنى يتضمين (ييّن) معنى (يحدّر)
على تقدير (ييّن لكم الحق محدّراً أن تضلّوا)
فلا تعرفوا ما شرع . فيكون الكلام على حذف
(من) قبل (أن) . وهكذا خرّج قوله تعالى
(ويمسّك السماء أن) تقع على الأرض - الحج
/ ٦٥) على حذف (من) قبل (أن) أو حذف
مضاف تقديره - كراهة - كما جاء في البيضاوي .
هذا وقد عرض الأستاذ محمد العدّاني
فيما يهدّه لكتابه (ثغرات الأدباء) في مجلة
الأدب ، لقول القائل (لا بد للفلسطين أن تعود
إلى أصحابها) فاستتصوب فيه حذف - من -
قبل - أن - . وقال : (أما إذا جاء المصدر صريحاً
فإننا مضطرون إلى إعادة حرف الجرّ نحو : لا بد
للفلسطين من العودة إلى أصحابها) . ولا غرو
في هذا ولا ملام . لكن العجب أن يقول (ومن
ذكر جملة لا بد من كذا ، الصحاح ومقاييس اللغة
والمحتر واللسان والمصاح والتاج ٠٠٠ وزاد
محيط المحيط جملة أخرى هي لا بد أن يكون
كذا) !! ولست أدرى ما حاجة الأستاذ إلى نصّ
معجمي يحتكم إليه في صحة هذا الحذف
ويستظهر به على سداد قول القائل (لا بد أن
يكوون) إذا كان يعلم أن حذف الجار قياس
لا ينكسر قبل (أن) وأن) كما نصت عليه
الأهمّات ؟

إذا تفتقى الحمامُ الورق هيجنِي
ولو تعزَّت عنها ، أمَّ عمار
قال المزوقي في شرح الحماسة (٣١٥) :
« قال هيجنِي أمَّ عمار لأنَّه تصور
هيجنِي أنه ذكرني فعدَّت تعيته » ٠ فـ (هيچ)
يتعدَّى إلى مفعوله الثاني بـ (إلى) ، وقد
تعدَّى في بيت الشاعر بنفسه بعد حذف الجار
لتضمينه معنى (ذكر) ٠

وقد أضاف بعض النحاة إلى قياس الحذف
في باب التضمين وقياسه قبل (أنَّه وأنَّ) قياساً
للحذف في بابي المفعول له والمفعول فيه ، على
أن تراعي الضوابط المحددة في كل باب ، كما
ذكره الرضيٌّ ٠

★ ★ ★

أما الحذف والإيصال فقد أسموه كذلك
حين قصدوا به حذف الجار وإيصال الفعل إلى
مفعوله و مباشرته إياه دون حاجة إلى صلةٍ من
حرف . فإذا صَحَّ هذا فقد وجَّب أن يشمل بابه
حذف الجار سعاءً حيث كان ، فيدخل فيه (نزع
الخافض) . على أنَّ هذا قد خصَّ بما تنصب
وحقه الجر من ظرف مكان لم يستوف شرط
تصبِّه على الظرفية لغير (مفعولاً فيه) ،
وجعل (الحذف والإيصال) غالباً ، لما سوى
ذلك ٠

قال ابن يعيش في شرح المفصل (٥١/٨) :
« وهذا الحذف ، وإنْ كان ليس بقياس ، ولكن لا بد
من قبوله لأنَّك إنما تتطق وتحتذَّى في جميع ذلك
أمثلتم ، ولا تقيس عليه » . ذلك أنَّ العرب قد

نطقـت بـطاقة من الأفعال متعدـية بـنفسها وبالـحرف
فاعـتـدـ "الأئـمةـ أنـ الأصلـ فيـهاـ غالـباـ أنـ تـمـتدـيـ بالـحرـفـ .
أـماـ تـمـديـهاـ بـنفسـهاـ فـقـدـ جاءـ علىـ الـاتـسـاعـ بـحـذـفـ
حرـفـ الـجـرـ وـإـيـصالـ الفـعـلـ إـلـىـ مـفـعـولـهـ . وـقـدـ
ذـكـرـ اـبـنـ السـكـيـتـ مـنـ ذـلـكـ مـثـلاـ)ـ شـكـرـتـكـ
وـشـكـرـتـ لـكـ وـنـصـحتـكـ وـنـصـحتـ لـكـ وـمـكـتـكـ
وـمـكـنـتـ لـكـ وـاشـتـقـتـكـ وـاشـتـقـتـ إـلـيـكـ)ـ وـقـدـ
حـكـاهـ اـبـنـ سـيـدـهـ فـيـ الـخـصـصـ ، وـنـصـ علىـ أـنـ
هـذـاـ سـاعـ لـاـ وـجـهـ فـيـ لـقـيـاسـ . وـقـدـ كـثـرـ ماـ جـاءـ
مـنـ ذـلـكـ عـلـىـ (ـ فـعـلـ يـفـعـلـ)ـ فـقاـلـواـ (ـ أـمـهـ
وـأـمـنـ مـنـهـ ، وـخـافـهـ وـخـافـ مـنـهـ ، وـخـشـيـهـ وـخـشـيـ
مـنـهـ ، وـأـنـهـ وـأـنـفـهـ مـنـهـ ٠٠)ـ ، فـأـرـادـ الدـكـورـ
مـصـطـفـيـ جـوـادـ عـضـوـ المـجـمـعـ الـعـرـاقـيـ فـيـ كـيـاـبـ
(ـ الـمـاحـثـ الـلـنـوـيـةـ)ـ أـنـ يـجـعـلـ مـنـ ذـلـكـ قـيـاسـ
فقـالـ :ـ (ـ وـمـنـهـ)ـ أـيـ مـنـ ضـوـابـتـ الـتـعـدـيـ ـ

جوـازـ تـعـدـيـ يـفـعـلـ ، إـذـاـ كـانـ لـغـيرـ الـعـيـوبـ
وـالـعـاهـاتـ بـنـفـسـهـ وـيـحـرـفـ الـجـرـ مـثـلـ أـمـهـ وـأـمـنـ
مـنـهـ وـخـافـهـ وـخـافـ مـنـهـ ٠٠)ـ أـقـولـ إـنـ مـاـ ذـهـبـ
إـلـيـ الـأـسـتـاذـ جـوـادـ لـاـ يـطـرـدـ لـاـ يـفـلـبـ ، فـإـذـاـ
طـرـحـ الـعـيـوبـ وـالـعـاهـاتـ الـظـاهـرـةـ مـنـ مـعـانـيـ
الـبـابـ الـرـابـعـ أـيـ بـابـ (ـ فـعـلـ يـفـعـلـ)ـ فـقـدـ بـقـيـ
مـنـهـ مـاـ كـانـ لـلـأـعـراضـ الـبـاطـنـةـ مـنـ الـأـلـامـ وـالـمـيـجـ
وـالـخـفـةـ وـسـوـاـهـاـ . وـهـيـ تـشـمـلـ مـاـ دـلـ عـلـىـ فـرـحـ
أـوـ حـزـنـ وـمـاـ يـجـريـ مـجـراـهـماـ ، نـحـوـ وـجـلـ وـنـكـدـ
وـشـكـسـ وـخـزـيـ وـغـضـبـ وـحـمـشـ وـقـلـقـ وـحـارـ
وـأـشـرـ ٠٠ . وـكـلـهاـ لـازـمـةـ لـأـتـعـدـيـ بـنـفـسـهاـ . فـوـضـحـ
بـهـذـاـ أـنـ لـأـمـلـ هـاـنـاـ لـقـيـاسـ فـيـ جـوـازـ تـعـدـيـ يـفـعـلـ
يـفـعـلـ ، وـلـوـ كـانـ لـغـيرـ الـعـيـوبـ وـالـعـاهـاتـ الـظـاهـرـةـ
بـلـ بـنـهـ إـلـيـ الـإـمـامـ الرـضـيـ فـيـاـ جـاءـ مـنـ هـذـاـ الـبـابـ
عـلـىـ أـمـرـيـنـ :

وضجه ، وسُنْمَهُ وسُنْمَهُ ، وحفلت به
وحفلته وهشيت به وهشته ، وكَلَّفت به
وكَلَّفَتْهُ وذهلت عنه وذهلتْهُ . وجعلوا منه :
(رشِّدَتْ أَمْرَكَ ، وبطْرَتْ عِيشَكَ ، وغَبَّتْ
رَأْيَكَ ، وأَلْتَ بَطْنَكَ ، وسَفَّمَتْ نَسْكَ) . وقد
ذهب أبو علي الفارسي إلى أنه على إسقاط
الوسيط ، وهو في — كما ذكره ابن سيده في
المخصص (في المجلد الرابع عشر) .

فإذا اتفق لتعديه دلالة غير دلالة لازمه ،
فقد يكون تعديه أصيلاً كامنة ، وقد يكون
محسولاً على التضمين كائنة .

فقد جاء (أمنه) كامن منه فهو إذا على
حذف الجار ، وقد اتفقا على دلالة . قال النبوي
(أمن زيد الأسد أمنا ، وأمن منه كسلم منه
وزنا ومعنى . والأصل أن يستعمل في سكون
القلب . يتعدى بنفسه وبالحرف) . واظظر إلى
قول عمر بن عبد العزيز كما حكاه الراغب في
الحضرات (الدنيا لا تضر إلا من أنها ، ولا
تنفع إلا من حذرها) أليس هو على معنى
(أمن منه وحذر منه) ؟

لكنه جاء (أمنه) بمعنى (ائمنه) فهو
إذا على تعديه حقيقي . فأنت تتقول (أمنته على
كذا) أي ائمنته ، أي جعلته أو اتخذته أمنياً
عليه . ففي اللسان (أمنته على كذا وأئمنته
معنى) . ومنه قوله تعالى (مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى
يُوسُفَ — يُوسُفَ / ٦٤) ، وقوله تعالى (هَلْ
أَمْتَكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْتَكُمْ عَلَى أَخِيهِ) . فليس
(أمنه) هنا كـ (أمن منه) ، وإنما هو متعدد
تعدي (ائمنه وأئمنتـه) كما كان حزنه كأحزنه .

الأول : أن أكثر أفعاله لازم . قال الرضي
(إعلم أن فعل يفعل لازمه أكثر من متعدده) .
والثاني : أن ما جاء منه على المعاني
المذكورة خاصة لا يتعدى . قال الرضي :
(وَقَعِيلٌ مِّنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الْمَذْكُورَةِ كُلُّهَا ، أَيِّ
الْأَعْرَاضِ وَالْأَلْوَانِ وَالْحُلُّ ، لَازِمٌ لِأَنَّهَا لَا تَتَعَلَّقُ
بِغَيْرِ مَا قَامَتْ بِهِ) . فالاعراض الباطنة إذا من
المعاني الازمة في الأصل ، وأفعال النفس فيما
لا تتجاوز القائم بها . أي أن المطرد في (فَعَلَ)
يُفْعَلُ) من هذه المعاني أذ يكون على اللزوم
كما مثلنا في فرح ووجل ، وهو الغالب . فإذا تعدد
فقد يتعدى باللفظ دون المعنى . وقد اتفق من
(فَعَلَ) ما جاء لازمه ومتعدده بمعنى . قالوا :
(فرق منه وخشي منه وفرز منه وجزع منه)
وحكوا (فرقه وخشيته وفرزه وجزعه) وهي
بعناها . قال الرضي : (وأما قولهم فرقته
وفرزته فقال سيبويه هو على حذف الجار
والأصل فرقته منه وفرزته منه . قال وأما
خشيه فهو خاش والقياس خشر ، فالالأصل
خشيه منه) . وقال ابن جني في سر صناعة
الإعراب (١٥٣) : « أما قولهم فرقته وفرقته
منه ، وجزعه وجزعت منه فأصلهما أن يتعدى
بحرف الجر . وإنما يحذف تخفيفاً . يدل على
ذلك أن فرقته وجزعته أفعال النفس التي تحدث
لها ولا تتجاوزها . وإنما هي بنزلة كرمت
وحستت وظرفت وشرفت) . ويكثر في هذا
الباب ماتعقب لازمه ومتعدده على دلالة . تقول
(سخط منه وسخطه ، وخشي منه وخشي ،
وخاف منه وخافه ، وحذر منه وحذره ، وأمن
منه وأمنه ، وأنت منه وأنتـه ، وضجر منه

ففي القاموس (وقد أمنه كسمع ، وأمنته تأمينا
وأئمنه واستأمنه) كله بمعنى « أي أن » (أمن)
ليس كـ (حزن) إذا أصبح حزيناً، بل كـ (حزنه)
الذي هو كـ (أحزنه) أي جعله حزناً .

أما (أتف منه) فقد جاء بمعنى استنكاف
وتزهه وغضب وحبي ، وجاء (أشهه) بمعناه
أيضاً ، فقالوا (أشت الذلّ والضيم) فهو إذا
على حذف الجار كجزع منه وجزعته . لكنه
اتفاق (أتفه) بمعنى (كرهه) ، وأعدل ما يخرج
به أنه على تضمين (أتف منه) معنى (كرهه) .
ذلك أن (أتف) كما ذكرروا قد اشتق من
(الأنف) . ففي المقايس (وأما قولهم أتف من
كذا فهو من الأنف أيضاً . لأنه يقال شيخ باشهه
يريد رفع رأسه كبرأ) . وقال المرزوقي في شرح
الحاسة (٣٣٩) : « ونسب الأنفة إلى الأنف ،
كما نسب الحية إليه . ويقال هذا أحمى أنها
من فلاذ ، وأتف أنها منه ، وحسن في الكناية
عن الإباء والتصوّن » . فمعنى (أتف) إذا
على الاستنكاف والإباء . فإذا استعمل بمعنى
(كرهه) فقد عدل به إلى التضمين وغداً أتفه
يعني : أتف منه كارها له . قال ابن منظور (أتف
الطعام وغيره أتفه كرهه) ، وقال : (أفت فرسي
هذه ، هذا البلد اجتوته وكرهته) . والكراء
غير الترفع والتكرم ، وغير الإباء والاستنكاف ،
ولو تستبدل أحدهما عن الآخر وكان تالي له أو
جارياً في إثره حيناً . أقول هذا ، ولو أن بعض
الأئمة قد تجوز نجعل (أتف منه) كرهه ، كما
أوردته صاحب اللسان ، أو جمل الإباء هو
الكراء ، كما فعل ابن القوطيه ، وكله تسمحه
فقد تكره الشيء فتاباه ، لكن الإباء غير

الكراء . فإذا أبى الصيام فإنك تمنع من
الصبر عليه فتصوّن عن المذلة ولا تغمض على
قذى أو تقيّم على صغاره . وهذا غير الكراء .

وقد اشتدَّ الجدل بين النقاد في (أتف)
فذهب بعضهم إلى لزومه . وقد اجترأ بهذا
الجوهرى والزمخشري وابن فارس والراغب في
مفراداته والمهداني في الفاظه . وقال آخرؤون
بلزومه وتعدّيه ، كما جاء عليه نصُّ اللسان
والتابع وسوهاها . وذهب الشيخ ابراهيم
اليازجي إلى هذا لكنه جعل اللازم يعني وهو
الاستنكاف ، والتعدّي بالآخر ، وهو الكراء .
وردة الدكتور مصطفى جواد فلم يفرق بينهما .
والذي ثبت بما ذكرنا أن (أتف منه) على معنى
استنكاف منه وتصوّن . . ما دام لازماً ، فإذا
اتفق منه متعدّ ، على هذا المعنى ، فهو على
حذف الجار والتعدّية اللغوية . أما قولهم (أتفه)
يعني (كرهه) وهو على التعدّية الحقيقة ،
فالاعدل فيه أنه على التضمين .

هذا وقد ذهب بعض ، فيما تساوى استعمال
متعدّيه ولازمه ، أنه متعدّ . فإذا جاء بالحرف
فالحرف زائد . قال الرضي في شرح الكافية
(٢٧٣ / ٢) : « واعلم أنه قيل في بعض الأفعال
متعدّ بنفسه مرّة ، ومرة أنه لازم متعدّ يعرف
الجر ، وذلك إذا تساوى الاستعمالان ، وكان
كل واحد منها غالباً ، نحو نصحتك ونصحت
لك ، وشكرتك وشكّرت لك . والذى أرى
الحكم بتعدّي مثل هذا الفعل مطلقاً، إذ معناه مع
اللام ، هو معناه من دون اللام ، والتعدّي
واللزوم بحسب المعنى ، وهو بلا لام متعدّ
إجماعاً ، فكذا مع اللام ففي زائدة » .

القسم الذي يتعدى إلى المعمول الأول بوسطه ،
فقولهم : اخترت من الرجال زيداً ، ثم تحذف
منه فيقال : اخترت الرجالَ زيداً . وفي التزيل :
واختار موسى قومه سبعين رجلاً وهذا القسم هو
ما نفترض ونعني بإحصائه وتعليله ، إذ كان
باباً غير مطرد ، وإنما يقصره فيه على المسموع) .
وقد مثل ابن سيده لهذا بأفعال أخرى منها
(سمّاه وكتاه ودعاه) في قوله سمّاه زيداً
وكتاه ودعاه كذلك والنية فيها حرف العبرة ، يقول
سمّيته بزيد وكنيته ودعوه به بكلداً .

وأنت ترى في مفعوليٍّ هذه الأفعال جواز
كونهما مبتدأ وخبراً . وقد أتى ابن سيده بأفعال
ليس مفعولاً لها في الأصل كذلك . فذكر
(استغفر الله ذنبها) وأصله من ذنب ، و (أمرتك
الخير) وهو على تقدير بالغير . قال سيبويه
(وليس استغفر الله ذنبًا وأمرتك الخير كثيراً في
كلامهم جميعاً . إنما يتكلم به بعض العرب .
وليس كل مكان متعدّياً إلى الفعل بحرف جرّ ،
جاز حذفه ، إلا ما كان مسماً) .

وجرى ابن هشام في المغني على هذا فجعل
إسقاط الجار هاهنا سمعاً ، واستثنى : استغرت
الله ذنبًا ، فجعله من غير باب — أمرتك الخير
— أو — اختار موسى قومه ، خلافاً للأكثرين .
إذرأى أن — استغفر — أصله غفر المتعدّي إلى
واحد . فأدخلت عليه السين والتاء الدالان على
الطلب فتصب مفعولين . أما قوله : استغفر الله
من ذنب ، فإنه على تضمنه معنى (استابة من
ذنبه) . قال ابن هشام في المغني (١١٣ / ٢) :
« وإنما جاء استغرت الله من الذنب لتضمنه
معنى استبت . ولو استعمل على أصله لم يجز

أقول قد أكد الزمخشري تعدّي (شكر)
فالقال في الأساس (شكرت الله تعالى نعمته ،
واشكروا لي ، وقد يقال شكرت فلا أنا يريدون
نعمته فلان) . وقال (وتشكرت له ما صنع) .
فدلل هذا على أن قوله (شكرت له) إنما
هو على حذف المعمول ، واللام فيه أصلية . أما
(نصح) فالأكثرون على أن (نصح له) هو
الصحيح . ولكن معنى النصح كما أورده صاحب
المفردات هو تحري فعل أو قول فيه صلاح
صاحب ، ونصح له ، أصله ، كما قال ،
نصح له الود أي أخلصته ، وهذا من نصح
الجلد إذا خطته . والغريب أن يجعل الزمخشري
نصحَ الخياطَ الثوبَ مجازاً من النصح الذي
هو إبداء النصيحة ، والعكس هو الصحيح
طبعاً . قال الزمخشري (ونصح الخياط الثوب
إذا أنعم خياته ولم يترك فيه فتقا ولا خلاً ،
شبّه ذلك بالنصح) . وعندى أن نصح الثوب
هو الأساس ، ونصح الود هو المجاز ، وقد
 وأشار إليه صاحب المفردات حين جعل الأول أصلاً
كما أكدته صاحب المقاييس . وعلى هذا يكون
(نصح له) كـ (شكرت له) على حذف
المعمول ، و (ونصحته) كـ (شكرته) على
حذف المضاف . والنصح كالشكّر إنما هو في
الأصل للشيء . ولكن إذا صح أن الأصل هنا
هو التعدي فليس يصح هذا فيما جاء من الباب
الرابع على معنى اللزوم الذي نبه عليه الرضي
تسه .

ومن أمثلة الحذف والإيصال ما يمدو
في الفعل متعدّياً إلى مفعولين بعد حذف الجار .
قال ابن سيده في المخصص (٧٠ / ١٤) : (فاما



الخصائص، بعد أن عرف علم النحو (٣٢/١) : (وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحو ، كقولك قصدت قصداً ، ثم خُصّ به انتخاء هذا القبيل من العلم ٠٠٠ وقد استعملته العرب ظرفاً ، وأصله المصدر) .

وجاء (الشباب) ظرفاً ، والشباب العدانة كالشيبة ، وهو خلاف الشيب . تقول شبَّ الفلام يشبَ بالكسر شباباً وشيبة . قال عبد الله التميمي :

وحققت مسكي من نساء لبيتها
شبابي وكأس باكرتشي شمولتها
قال المرزوقي (١٢٥٩) : « وموضع قوله
شبابي نصب على الظرف ، والمعنى زَمَنَ شبابي
ومدة شبابي ، والمصادر تمحذف منها أسماء
الزمان كثيراً » .

فوضح بهذا أن العرب قد اتسعت في
الظرف فتحولت بكثير من الأسماء والصفات
والمصادر إلى الظرفية .

هذا وقد عاب الدكتور جواد على
المفسرين أنهم قصرروا في إيضاح بعض مواضع
الظرف ، في آلي التنزيل ، فسكتوا عن سبب
إباتات الجار أو حذفه فيها . وذكر أنهم
أهملوا في شرح قوله تعالى (فادخلي في عبادي
وادخلي جستي - الفجر / ٢٩) ، بيان الفرق
بين وجهي الاستعمال في إباتات في حذفها .
وفصل هذا فقال : (فالزمخري على ولمه
بالنكت التحوية والبلاغية لم يقل في تفسير ذلك
إلا : فادخلي في عبادي ، في جملة عبادي

الصالحين ٠٠٠ وادخلني جنتي معهم . فهم لم يتعرض لاختلاف الوججين . وأهل ذلك ابن خالويه في إعراب ثلاثين سورة / ١٨٦) ثم أردف قائلاً : (والوجه عندي أنه لما استعمل - ادخلي - للظرف المكانى ، وهو الجنة نصبه على الاتساع ، وما استعمل لغير الظرف وهو - عبادي - جيء بحرف البر) .

أتقول في الجواب عن ذلك أن جواداً لم يزد على ما قاله الآئمة في هذا الموضوع شيئاً ، بل لم يسلخ بعض ما بلغوه في البيان والشرح والتفصيل . فقد مرّ بنا أن الأصل الذي قرره الجمهور هو دخول الجار الذي تعددى به الأفعال الازمة ، على الظروف المختصة ، وسقوطه في الظروف المبهمة . تقول مررت بدار فلان فتدخل الجار على الدار لأنها ظرف مختص . وتقول مررت أمام قصر الخليفة فتنصب - أمام - على الظرفية لأنها من الظروف المبهمة . وقد شذت مواضع شروع فيها الخافض مع الظروف المختصة ف قالوا إن العرب اتسعت فيها ، وأنها ساع فلاناً يقاس عليها ، كقول الشاعر (ترورن الديار) وقوله (عَسَلَ الطَّرِيقَ الثَّلْبَ) .

وقد تجاوز العرب في النصب ، الظروف المبهمة المحددة أيضاً . فجعلوا النصب في كل ما رأوا فيه جانباً من الإبهام ، أو عدلوا به عن الأساسية أو الوصفية أو المصدرية فأشربوه معنى الظرفية ، وسموا هذا اتساعاً أيضاً . لكن الاتساع في الظروف المختصة تجواز لإقرار شاذ مسون ، حاد عن الأصل والغالب ، والاتساع

في الظروف المبهمة قياس حمل على الأصل الكثير
الشائع .

أما (دخل) فإنه فعل لازم . فإذا جعل مع الطرف المبهم قلت (دخلت ناحية المسجد) فتصب ناحية على الظرفية . أما إذا جعلته مع الطرف المختص فالاصل فيه أن تقول (دخلت في السوق) لكنهم اتسعوا فيه مع كل ظرف مختص فأقرروا قول القائل (دخلت المسجد والسوق والدار والجنة) على نزع الخافض لا على الظرفية ، واعتدوا الحذف فيه مجازاً . ولم يتجاوزوا به

هذا الحد ، فإذا جاء (دخل) مع اسم ليس مكاناً قدروا له الحيز تقديرأ فتصوروا أنه من قبل الطرف المختص ، على سبيل المجاز ، وأوجبوا فيه دخول الجار ، فقالوا : (دخلت في الأمر ، وفي عدد هؤلاء ، وفي زمرة المؤمنين ، وفي جملة المجاهدين) ومنعوا حذف الجار ها هنا فرقاً بين الطرف الحقيقي كالسوق والمسجد والدار والجنة ، والطرف التقديرى أو المجازى كالأمر والعدد والزمرة والجملة ، وكراهة الابتعاد عن الأصل باجتماع مجازين أو اتساعين ، مجاز في حذف الجار وآخر في تقدير الطرف . قال صاحب المغني (٢٧١/٢) : «ولهذا يقولون دخلت الدار بحذف — في — توسيعاً ، ومنعوا دخالت الأمر ، لأن تعلق الدخول بالمعانى مجاز ، وإسقاط الخافض مجاز » .

وهكذا فقد جاءت الآية (فادخلني في عبادي وادخلي جنتي) على حذف الجار قبل الطرف اتساعاً ، وهو الجنة . وإنما الجار فيما قدر أو تصور أن له حيزاً كالطرف الحقيقي ، وهو (عبادي) . وقد صور الرمخشري هذا الحيز

في كتابه فجعل التقدير (في جملة عبادي) ، وجعله الرضي في شرح الكافية (في زمرة عبادي) . وفي التزيل (وأدخلناه في رحمتنا — الأنبياء / ٧٥) ، وقد أثبتت الجار قبل الطرف التقديرى أو المجازى وهو (الرحمة) . قال ابن جنى في الخصائص (٢٤٢/٢) : «كانه زاد في أسماء الجهات والمحال اسمها هو الرحمة » ثم قال «إذ صرّت إلى حيز ما يشاهد ويتبين ويُعَانِي» أي اعتدّ لفظ الرحمة ظرفاً كما لو أن له حيزاً يشاهد ويتبين ويُعَانِي .

وقال الرضي في شرح الكافية (٢٧٠/٢) : «فإن كان تعديه بنفسه قليلاً نحو أقسم الله ، أ و مختصاً بنوع من المفاعيل كاختصاص دخلت بالتلعدي إلى الأمكنة ، وأما غيرها فبني نحو دخلت في الأمر» أي أن (دخل) تختص بالتلعدي إلى الأمكنة ، فإذا كانت مع غير الأمكنة فلا بد من (في) ، وهو ما أتى به الأستاذ جواد حين قال : (ولا استعمل لغير الطرف ٠٠٠ جيء بحرف الجر) . قال سيبويه في الكتاب (٧٩/١) : «كما لم يجز إلا في الأماكن في مثل دخلت البيت ، واحتصرت بهذا» .

ودعا الدكتور جواد الى دراسة القرآن دراسة لغوية ونحوية عوداً على بدء ، حين أطئأن وسكن الى أنه قد اهتدى الى ما لم يُسبِّق اليه أو يتعطن له ، فقال (ففي ذلك نعش العربية من كبوتها ٠٠٠) . أقول إن النعوة الى هذا أمر حق ، إذ يستصبح بتدبر القرآن واستبطان نصوصه ، في الكشف عما أعضل فمه أو تخريجه من مسائل النحو واللغة ، لتصحيحه وتثقيفه .

وهو جدير بالاهتمام خلائق بالعناية . لكن
الوقوف على ما انتهى إليه السابعون من ذلك
والتروئه فيه والغوص عليه ، أمر لا بد أن يتقدّم
هذه الدراسة ويوطئها .

★ ★ ★

وبعد فقد وضح بما قدّمناه وشرحناه ،
مواضع السماع والقياس في حذف الجار . وقد
اقتصرنا في كل موضع على قدر ما أرينا به
الطريقة ووقفنا على المنهج .

ولا مناص أن نجري في هذا على ما قتنَ

أسلافنا من المثل والأحذية ، فإذا سمت بنا همة
إلى استكمال أو استدراك فلا بد من الاعتبار
بالأصول المقررة بالاستقراء ، والاقتباس بضوابط
يُستبين بها النهج ، ويُتضح السبيل .

أما أن تقول إن حذف الجار شائعٌ كثيرٌ ،
لا يضبطه سماع ولا يحدّه قياس ، فذلك يعني
أن جميع ما حاد عن هذه الأصول جائز سائعاً ،
مأنوس به متقبل ، وهو ما لا يُثمر في اللغة إلا
اتقاض الأمر واضطراب الجبل . وهذا ما لا
مساهمة في دفعه ، ولا ميسرة في اتقائه .

دمعشق صلاح الدين الزعبلاوي



عن أخبار الرأي العربي

إعداد : اسماعيل عامود

دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي المغرب الإسلامي

• كتاب جديد للدكتور «الحبيب الجنحاتي» بعنوان (دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي) صدر عن دار الطابعية للطباعة والنشر في بيروت ، ويقدم الكتاب مجموعة من النتائج المثيرة التي توصل إليها المؤلف في عدد من الموضوعات التي تناولتها أكثر الدراسات الحديثة - من وجهة نظر كلاسيكية - أثبتت البحاث الجديدة ، بعدها ، عن الحقيقة التاريخية الموضوعية ، مثل قضية الأسباب الأساسية الكامنة وراء الصراع الفاطمي الاموي في بلاد المغرب ، أو الخافية الحقيقية لحركات الخوارج في مناطق حساسة من بلاد المغرب . وينطلق الكتاب هذا - كذلك ، ليبحث موقف الخلافة الاموية تجاه المغاربة ولا سيما في الميدان المالي ، وحركات الخوارج في بلاد المغرب وفي منطقة الخليج خلال العصر الإسلامي الأول . والجوانب الاقتصادية والاجتماعية والعلمية للدولة الفاطمية في بلاد المغرب ، والخلفية الاقتصادية للصراع الفاطمي الاموي في هذه المنطقة .

ويدرس هذا الكتاب (طبقات المشايخ) لأبي العباس أحمد بن سعيد الدرجنبي بوصفه واحداً من أهم مصادر دراسة التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للمغرب الإسلامي .

أدب متصوفات البصرة في القرن الثاني الهجري

• رسالة (الماجستير) المقدمة من الاستاذة « عفاف ايراني » وموضوعها : أدب متصوفات البصرة - في القرن الثاني الهجري ، ناقشتها لجنة مؤلفة من : - الاستاذ الدكتور بكري شيخ أمين (المشرف على الرسالة - رئيسا) - الاستاذ الشيخ عبد الله العلaili - عضوا - الاستاذ الدكتور أسامة عانوتى - عضوا وذلك في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الجامعة اللبنانية ، ومنحت الباحثة درجة (الماجستير) في اللغة العربية وأدابها - بتقدير جيد .

حلية المحاهرة في صناعة الشعر

لأبي محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي

• حقق نصوص الكتاب ، وعلق عليه ، وقدم له بدراسة مستفيضة ، ووضع فهرسه العلمية ، الاستاذ الدكتور (جعفر الكتاني) ، وقد صدر هذا الكتاب في أربعينات وتسعة وأربعين صفحة - من الحجم الكبير - عن دار الحرية للطباعة والنشر في بغداد . ويعتبر هذا الكتاب الذي ينشر لأول مرة ، من كتب التراث في النقد العربي .

العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة اعتمادا على مصادر ومراجع مطبوعة ومخطوطة ودراسات المستشرقين الجديدة في ضوء الاكتشافات الاثرية الحديثة في المنطقة . والكتاب من تأليف الاستاذ « خليل داود الزور » يقع في نحو مائتين وخمسين وعشرين صفحة من القطع الكبير ، صدر ، مؤخرا ، عن دار الآفاق الجديدة للتأليف والترجمة والنشر في لبنان - بيروت .

فهرست المخطوطات العربية
في مكتبة (الإمبريوزيانا) ميلانو
ومكتبة (الكونغرس) واشنطن

● كتاب جديد من وضع « الاستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد » مدير معهد المخطوطات السابق في جامعة الدول العربية ، ومحقق التراث المعروف - صدر في بيروت ، عنوان الكتاب (فهرست المخطوطات العربية في مكتبة الامبريوزيانا في ميلانو ، وفهرست المخطوطات العربية في مكتبة الكونغرس في واشنطن) - الناشر : دار الكتاب الجديد في بيروت - لبنان .

حقيقة تاريخ فلسطين

● في عمان - الاردن انتهت يوم الاربعاء ١٤٠٠ هـ / ٢٣٤٠ م - ٨ جمادي الثالث « بلاد الشام - المؤتمر الدولي الثالث » لبلاد الشام - فلسطين » الذي عقد في الجامعة الاردنية - عمان بالتعاون مع الجامعة الاردنية وجامعة اليرموك وجامعة دمشق . المؤتمر يهدف الى تسليط الضوء الكاشفة على « فلسطين » عبر مراحلها التاريخية بمختلف المعد . وتعود فكرة المؤتمر الى عام ١٩٧٦ حيث تم عقد المؤتمر الاول في ربیع ١٩٧٦ بعد تقديم اقتراح الى الجامعة الاردنية من قبل الدكتور محمد عدنان البخت أمین سر « اللجنة التحضيرية للمؤتمر . ورغبت جامعة دمشق أن تكون طرفا في هذا العمل . وعقد المؤتمر الثاني في كانون الاول عام ١٩٧٨ بحيث انصرفت الجهود آنذاك الى معالجة تاريخ

ما لم ينشر من تراث الجاحظ

● بتحقيق الاستاذ الدكتور « حاتم الصامن » صدر عن دار الجاحظ للتأليف والنشر في بغداد ، مؤخرا ، كتاب « ما لم ينشر من تراث الجاحظ » يتضمن الكتاب نصوصا جديدة من تراث أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٥٠ - ٤٢٥) في كتابه الكبير (الرد على المشبهة والمسائل والجوابات في المعرفة) وتنشر لأول مرة . اعتمد الاستاذ المحقق في توثيق نصوص هذا الكتاب على نسخة خطية يتيمة نادرة عشر عليها في احدى خزائن المخطوطات في تركيا . منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته

● عن الشركة التونسية للتوزيع في تونس صدر للدكتور « علي الوردي » كتاب جديد موضوعه (منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته) والكتاب محاولة جادة في تعريب علم الاجتماع تعريبا تماما بمعنى الكلمة لا عن طريق التقليد الاعمى للغرب والتتمذى المثالي لرواده بمجرد التغلب عليهم والترجمة لهم ، ولكن بالانطلاق من الواقع العربي ، ومن المحاولات العربية لفهم هذا الواقع . يقع الكتاب بنحو ثلاثة صفحات - الحجم الكبير -

الفتوحات الإسلامية

● كتاب جديد ، يتناول بالدرس والتحليل ، السيرة الذاتية للقادة المسلمين خلال فترة الفتوحات الإسلامية ، وإقامة الدولة الإسلامية ، ويؤرخ لجملة مختارة من هذه الفتوحات بشيء غير قليل من جدّة التناول وجمال العرض . الكتاب هذا من تأليف مجموعة من أساتذة التاريخ الإسلامي في عدد من الجامعات الباكستانية ، صدر حديثا في « إسلام أباد » .

● الحياة العلمية في الشام في القرنين الاول والثاني للهجرة
● يتضمن هذا الكتاب تاريخ الحياة

التاريخي » بتاريخ ١١ جمادى الثاني (٤٠٠) لـ ٦٦ نيسان ١٩٨٠ م الساعة السادسة مساء .. ويقع هذا المتحف في (هي سوق ساروجة) في المدينة - دمشق (سابقاً كان بيت المرحوم خالد العظم) وقد استملك هذا البيت وكان قد أوشك على الخراب إثر حريق .. ولكن المديرية العامة للآثار والمتاحف قامت مشكورة بترميمه وإنشاء أقسام جديدة فيه .. وفي العام ١٩٧٤ م تم تخصيص القسم الجنوبي من الدار ليصبح مقراً لمركز الوثائق التاريخية .. وفي العام ١٩٧٨ تقرر تخصيص القسم الشمالي فيه ليكون مقراً لمتحف مدينة دمشق التاريخي . يضم البناء ست عشر مجموعة زخرفية داخلية في عدد من الأجنحة ، وهو يحيي نماذج من الآثار ووثائق وصور ومخطوطات وكتب تتعلق بمدينة دمشق .

هذا وقد أقيم في المتحف أيضًا ندوة أثرية تاريخية تحت رعاية الوزارة واشراف /المديرية العامة للآثار والمتاحف ومشاركة الهيئة الدولية لحماية دمشق القديمة - المتحف السامي في جامعة هارفرد - وجمعية أصدقاء دمشق . كذلك أقيم معرضًا للصور في المتحف ضمّ خمسين صورة مكبرة عن دمشق القديمة من صنع مخابر بولواريد في الولايات المتحدة بتكليف من المتحف السامي التابع لجامعة هارفرد . وأصول هذه الصور محفوظة في المتحف المذكور مع غيرها من الصور النادرة وهي لقطات المصوّر (بونفيسبون) BON-FISSE خلال الاعوام (١٨٥٠ - ١٨٦٠) ميلادية وقد قام الاستاذ كافن مدير المتحف المذكور بنشر هذه الصور والبحث عن هوية أصحابها ، ويشترك مع المؤرخين في البلاد العربية لتحقيق موضوعاتها .

والمتحف السامي في جامعة هارفرد قدم هذا المعرض هدية لمتحف مدينة دمشق التاريخي بمناسبة إقامة الندوة الأثرية التاريخية للمدينة .

بلاد الشام من مختلف الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والفكريّة والعمريّة والتاريخية في العهد العثماني وفي بعض جوانب مرحلة الانتداب ، وكان من ضمن توصيات المؤتمر الدولي الثاني في دمشق أن يعقد المؤتمر الثالث في الجامعة الأردنية في عمان ..

لقد كانت مواضيع المؤتمر الثالث المشار إليه الذي بدأ في الثامن عشر من نيسان ١٩٨٠ م تحت عنوان : فلسطين في مختلف مراحلها التاريخية . وبحثت فيه / الجغرافيا التاريخية لفلسطين - الأرض والسكان في فلسطين - القدس - العمran في فلسطين - الحياة الدينية والعلمية والفكرية والأدبية في فلسطين - فلسطين منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر ..

وقد حضر المؤتمر عدد كبير من العلماء المختصين ، إذ استجاب للدعوة التي وجهها المسؤولون عن المؤتمر الثالث (٤٠٠) عاماً مؤرخاً وباحتياجاً . وقد اعتمد المؤتمر المنهجية العلمية والموضوعية المادفة في ابداء الملاحظات دون تحفظ أو مغفال أو توجيه سوي ما توصي به ضمائر المحاضرين وما لديهم من حفائق تاريخية ..

والعلماء المشاركون في المؤتمر يمثلون (٤٠٠) بلداً و (٣٩) جامعة بالإضافة إلى مؤسسات علمية أخرى كالجامعة اللغوية ومؤسسة الدراسات الفلسطينية والدول المشتركة في هذا المؤتمر هي : سورية - السعودية - لبنان - العراق - الكويت - قطر - المغرب - السودان - تونس - الجزائر - تركيا - فرنسا - إسبانيا - ألمانيا - بريطانيا - هولندا - الولايات المتحدة - كندا - ماليزيا - اليونان .

متحف مدينة دمشق التاريخي

● تحت رعاية السيدة الدكتورة وزيرة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية السورية تم افتتاح « متحف دمشق

مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

المحتوى

* مسائل تراثية - د . حسام الخطيب	٣
* حرية الفكر في الحضارة العربية الإسلامية - حافظ الجمالى	٥
* المنهاج العلمي لبعث الحضارة العربية - د . عفيف بهنسى	٢٢
* نظرية الانطاكي وفلسفته في الانباض - د . سلمان قطابية	٢٥
* كتب ابن زهر الطبية - د . ميشيل الخوري	٤٥
* مقدمة للدراسة عصر انحطاط الطب العربي - د . ثبات العمارنة	٥٤
* علم السعوم في الطب العربي - د . محمد زهير البابا	٦٢
* اعلام بني عساكر من القرن السادس المجري وحتى نهاية القرن العاشر	
- محمد مطيع الحافظ	٨٠
* بالاستناد الى تاريخ دمشق لابن عساكر - صورة كمية للشاطئين الفكري والتربيوي في بلاد الشام في القرون الثلاثة الاولى للهجرة - د . ملكة ابيض	٩٨
* الخلافة : دراسة ونص لابن مزروق - د . سهيل زكار	١٢٤
* فلسطين عبر التاريخ - عبد الرحمن التzin	١٤٤
* التجديد والاحياء في التراث العربي المتأخر - د . عمر موسى باشا	١٧٢
* ملف عن ماري : الحاضرة العربية القديمة على الفرات الاوسط - احمد شكري	١٩٢
* في نظرية المعرفة عند تاودوروس أبي قرة : احداث منهج المائدة في التفكير العربي - د . روبرت بندكتى	٢٠٤
* ابراهيم بن أبي الدم - مؤرخ المصر الابوبي الاول - حياته وآثاره - عدنان قيطان	٢٢٤
* اوجه القياس والسماع في حذف الجار - صلاح الدين الزعلاباوي	٢٣٣
* من اخبار التراث العربي - اعداد : اسماعيل عامود	٢٥٢

الموزعون

- الجمهورية العربية السورية** : المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات .
- الجمهورية الجزائرية الشعبية الديمقراطية** : الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .
- الجمهورية التونسية** : الشركة التونسية للنشر والتوزيع .
- بقية الأقطار العربية** : المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات .

سعر العدد

- سوريا	٥٠٠ ق.س	١٢ درهم	- دبي	-
- لبنان	٥٠٠ ق.ل	٧٠٠ مليم	- ليبيا	-
- الكويت	٧٠٠ فلس	١٠٠٠ فلس	- تونس	-
- الاردن	٥٠٠ فلس	١٠ دراهم	- المغرب	-
- عدن	١٠٠٠ فلس	١٠ دنانير	- الجزائر	-
- قطر	١٠ ريالات	١٢٠٠ مليم	- السودان	-
- البحرين	١٠٠٠ فلس	٧٠٠ فلس	- العراق	-
- السعودية	١٠ ريالات	٨٠٠ مليم	- مصر العربية	-
- ابو ظبي	١٢ درهم	١٠ دراهم	- الخليج العربي	-

صم الفلافل: نبيل الكراد